مفتتح

أبو حيان التوحيدى

بعد ألف عام

الأمة العظيمة هى الأمة التى تحتفى بميراثها الخلاق احتفاءها بمستقبلها الواعد، وتتطلع بمخيلتها الإبداعية إلى الزمن الآتى بالنجوم الوضاءة تطلعها إلى ذاكرتها القومية التى تنطوى على سر حضارتها الممتدة. ونحن العرب المحدثين عندما نحتفى بأبى حيان التوحيدى، بعد ألف عام وعامين من وفاته، فإنما نحتفى بميراثنا الخلاق الذى لا يزال متصلاً، ولا يزال يمتلك قدرة العطاء والإلهام. وفى الوقت نفسه نحتفى بسؤال المستقبل، لأن ميراث أبى حيان التوحيدى سؤال مفتوح على عصره الماضى وعصرنا الآتى، فى ما يمكن أن ينتقل بالإنسان من قيد التقليد إلى فاعلية الاجتهاد، ومن الانغلاق على النفس إلى الانفتاح على الآخر، ومن ذل الخنوع إلى توثب التمرد.

وأبو حيان التوحيدى نمط فريد من المبدعين، لا يخضع إلى التصنيف الجامد الذى يختزل الثراء فى صفة واحدة البعد. ولا يمكن لأحد أن يلخصه فى أنه موسوعى ضرب بسهم فى كل علم من علوم عصره، فالموسوعية هى القاسم المشترك الذى يجمعه بغيره ولا يميزه عن سواه. إن بداية تعرفه هى وصله بسلفه العظيم أبى عثمان الجاحظ الذى أعجب التوحيدى به كل الإعجاب وفتن بكتابته كل الفتنة، فانطلق منها إلى ما جاوزها، كأنه يحقق المبدأ الأدونيسى الذى يقول: بدءوا من هناك فابتدئ من هنا. أعنى أن البداية كانت الوعى بالمدينة والانتماء إليها، بوصفها أفقاً مفتوحاً من المعرفة التى تسهم فيها كل الأجناس. هذا الأفق المدينى كان الفضاء الذى انطلقت منه أجناس متباينة، جمع بينها الإسلام فى أجل معنى من معانى الإنسانية، وهو حلم تتميم النوع الإنسانى الذى يضيف فيه اللاحق إلى السابق، ولا يتميز فيه العربى عن الأعجمى إلا بالمعرفة التى هى نوع آخر من التقوى، والتى هى وحدة تقوم على التنوع، وتنوع يزداد ثراء بالاختلاف، واختلاف لا يفارقه معنى التسامح، وتسامح يصونه ويحميه روح السؤال الذى لا يكف عن توليد الأسئلة.

لقد كان التنوع المذهل فى الثقافة وجه الشبه الأول الذى وصل أبا حيان بأبى عثمان، لكنه الوصل الذى صهر معارف الأولين والآخرين فى الوعى المدينى، وتحول بهذا الوعى إلى أفق من الحضور الإنسانى الفاعل فى التاريخ وبالتاريخ. وهو الوصل الذى تأسس به نموذج المثقف المتمرد على مواضعات عصره الجامدة، الحالم بالانتقال إلى عالم واعد ومعمورة إنسانية فاضلة، تحقق للإنسان فى كل مكان قيم الحق والخير والجمال. وكان وقود التلهب الذى انطوى عليه هذا النموذج هو مبدأ الحرية الذى يرفض القيد، ولا يحجر على حركة العقل أو الوجدان فى تعرف الأشياء وإبداعها.

وكان «الشك» فى التقاليد الجامدة والأوضاع الثابتة والقوالب المتحجرة هو وجه الشبه الثانى الذى وصل بين أبى حيان وأبى عثمان، فى تلك التقاليد الخلاقة التى تتمرد فيها الأنا الفاعلة للوعى على الطرائق المعتادة فى الإدراك، ابتداء من إدراك نفسها من حيث هى حضور متعين فى الوجود، وانتهاء بإدراك غيرها من حيث هو حضور مشارك فى حلم اكتمال الوجود. هذا الشك الذى بدأ من التقاليد الاعتزالية دعمته نزعة الفلسفة التى انطوى عليها التوحيدى. وهى النزعة التى دفعته إلى مفارقة المتكلمين، والنفور من علم الكلام، واستبدال فعل التفلسف به، بوصفه ـ أى فعل التفلسف ـ فعل البحث الحق الذى يتأكد به حضور العقل الإنسانى فى الوجود.

ولذلك وصل التوحيدى بمبدأ «الشك» الاعتزالى إلى المنحنى الذى أحال الشك نفسه إلى سؤال دائم يخضع كل شئ للمراجعة، ولا يكف عن مواجهة الأفكار والأشياء والشخصيات والأحداث ليقرعها ببوارقه التى تضئ كل شئ بنور السؤال. وكتابه الفريد «الهوامل والشوامل» إنجاز استثنائى فى هذا المجال، فهو بعض الأسئلة التى صاغها من هموم عصره وطرحها على عقول عصرنا، وبعض الأسئلة المحيرة التى ألقاها على صديقه مسكويه ليجيب عنها، ولكن بما يجعل الإجابة نفسها أسئلة مفتوحة على عصورنا الآتية.

وإذا كان المرحوم زكريا إبراهيم وصف أبا حيان بأنه «فيلسوف السؤال» تأسيساً على هذا العنصر التكوينى فى وعيه المدينى، وإبرازاً لهذا العنصر من حيث صلته بمعنى الحداثة التى هى روح السؤال المتجدد، فإن هذا الوصف يؤكد وجه الشبه الثالث الذى يصل أبا حيان بأبى عثمان، ويدنى بهما إلى مكانة متقاربة فى ذرى التراث العربى، حيث «العقلانية» التى بدأ منها كلاهما، مؤكدين أن العقل الذى هو أعدل الأشياء توزعاً بين الناس هو حجة الله على خلقه، وأداتهم فى تعرف عالمهم وصنعه على أعينهم، وسبيلهم إلى تحقيق السعادة التى يمكن أن تسود المعمورة الفاضلة؛ تلك التى تتآلف فيها الأجناس والأعراق واللغات والممالك والمدائن، والتى تحقق حلم تتميم النوع الإنسانى.

والإيمان بوحدة هذا «النوع الإنسانى» هو وجه الشبه الأخير الذى يصل أبا حيان بأبى عثمان، فى علاقات النزعة الإنسانية التى تتخلل تراثنا العربى، مناقضة نزعة التعصب العرقى، مؤكدة حوار الحضارات والثقافات فى أفق الثقافة العربية الواعدة بنزعتها الإنسانية التى لا تفرق بين عربى وأعجمى. هذه النزعة الإنسانية تبدأ من معنى العروبة بوصفه مبدأ الخصوصية والهوية، وتنطلق منه إلى ما يحتويه، حيث الوحدة الإنسانية التى تقوم على التنوع؛ فالعروبة عنصر تكوينى فى وحدة أعم، هى وحدة العموم الإنسانى التى تنطوى على الخصوص العربى، فتصل بين

كل أبناء المعمورة بما يجعل منها شعوباً وقبائل تتعارف وتتحاور، تتفاعل وتتجاوب، دون تمييز بين جنس وجنس، أو قومية وأخرى إلا بالإنجاز البشرى الذى يتقدم به عموم النوع الإنسانى، فيؤكد معنى التسامح الذى يؤكد، بدوره، وحدة الحلم الذى صيغت منه يوتوبيا «المعمورة الفاضلة» ما بين قرن أبى عثمان وقرن التوحيدى.

ولكن هـذه الأوجه التى تصل بين أبى حـيان وأبى عثـمان لا تدنى بهـما إلى حال من الاتحاد، فخصوصية أبى حيان النابعة من تكـوينه الذاتى ونسقه المعـرفى الخاص، فى عصره المتمـيز بعـلاقاته المعرفية المستقلة، تجاوز أبا عثمان بما يؤكد الحضور الفريد لأبى حيان فى الثقافة العربية. وقد حاول ياقوت الحموى، صاحب «معجم البلدان»، أن يقارب هذا الحضور بطريقته الخاصة حين قدم التوحيدى على أنه فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة، وفصاحة ولكنة، ووصفه بأنه كثير التحصيل للعلوم فى كل فن حفظه، واسع الدراية والرواية، فهو شيخ فى الصوفية وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ومحقق الكلام ومتكلم المحققين وإمام البلغاء.

وما يبقى من هذه الصفات الدالة على أبى حيان هو نوع الكتابة التى تميز بها وفيها؛ ذلك النوع الذى بدأ من الدائرة الجاحظية ليجاوزها، محققاً التركيبة الفريدة التى أشار إليها ياقوت عندما وصف أبا حيان بأنه فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة. وهى تركيبة تجاوز المعنى الساذج الذى يقرن الكتابة بالتعبير عن الانفعالات الذاتية، أو محاكاة السابقين، أو زخرفة دواوين السلاطين والأمراء، أو التزلف إلى ذوى الثروة والسلطان. هذه المجاوزة، بدورها، تصل الكتابة بالأفق المفتوح للإبداع فكأنها هو، أو كأنه إياها، فى قدرتها على مناوشة كل شئ فى الوجود، والوصل بين عوالم المشاعر والأفكار دون حدود، وإقامة العلاقة المتبادلة بين مجالات الفنون والعلوم، ومغامرات العقل وكشوف الروح، فى فعل الرؤيا التى تضيق بها العبارة.

هذا النوع من الكتابة ينطوى على وعيه الذاتى، حيث الكلام يصف الكلام، واللغة تضع نفسها موضع المساءلة، والكتابة نفسها لا تكف عن تغيرها الذى هو نقض لكل عناصر الثبات. إنها الكتابة التى تأخذ من التصريح ما يكون بياناً فى التعريض، وتحصل من التعريض ما يكون زيادة فى التصريح، وتستيقن أنه لا حرف ولا كلمة، ولا سمة أو علامة، ولا اسم أو رسم، إلا وفى مضمونه آية تدل على سر مطوى وعلانية منشورة. كتابة تعلو على ما جرت به العادة وتعرف أسرار الإيماء الذى يلطف عن الوهم، ويستغيث من الشكل والضد، ما يمتلئ به القارئ نورا، ويتقد بحره ناراً، ويتعلم كيف تفارق المدركات سماتها القائمة عليها، وتعاند صفاتها الثابتة بها، وتلج الكتابة الطرق الوعرة، معتسفة مضايقها، لتخرج من ظلمة التصديق إلى النور الذى يضئ بالسؤال، والسؤال الذى لا يسقط قط، دوين الغرض المعتمد.

هذه الكتابة قول يرق، ودلالة تلطف، وحقيقة تشرف، فيما يقول أبو حيان. معناها أكبر من اسمها. ودالها يراوغ مدلولها، خاصة حين تصف هذه الكتابة ما يعز على الوصف، ويتأبى على اللفظ، فلا يروضه سوى رمز فوق رمز، وإشارة فوقها إشارة، وعبارة حولها عبارة، وكلمات تقول لقارئها: يا هذا. اسمع لغة أخرى على وجه التعريض، مترجمة ببيان منسوب إلى التلخيص، وتصرف فيها بين مبهم يحار لبك منه حتى تبقى مدهوشاً، وبيّن واضح يعز نفسك حتى ترقى منعوشاً، فإن العبارة قد طالت فى وصف الدنيا، ولابد من التنفيس عن تضايق الخناق، ومن الانحجاز عند تعذر الإنجاد والإعراق.

هذه اللغة الأخرى هى لغة الكتابة النقيض التى كانت معجزة أبى حيان الفريدة، متعددة الأوجه والأبعاد، تعدد كتابة السؤال المعلق ما بين الهوامل والشوامل، أو تعدد موجات الحوار المتردد فى مجالس الإمتاع والمؤانسة، أو مجالس المقابسات التى تضيف إلى البصائر والذخائر، أو تعدد معانى الإشارات التى لا تكون إلا على وجه الاستعارة والإعارة، قرينة الرمز الذى يمطر سماء المحبة، ويغنى ضمائر الحكمة، ويجلى عرائس الحقائق التى تظل فى حاجة إلى الكشف.

هذه الكتابة - اللغة الأخرى - هى جحيم أبى حيان وواحته المشتهاة. حلمه وصليبه.خلاصه ومقتله. وسيلته وغايته. أراد بها معانقة الوجود، والارتحال الدائم فى أقاليم الفكر والروح، ممزقاً بين غوايات الأرض وإشراقات السماء، كما أراد بها وضع كل شئ موضع المساءلة، ونقض المتعارف المبتذل الذى غرق فيه الصاحب ابن عباد وابن العميد والميكالى وغيرهم من كتبة زمانه الذين لم يكتشفوا من آفاق الكتابة ما اكتشف، ولم يتعرفوا منها ما تعرف، خاصة حين فتح باباً من أبواب الحداثة التى ظلت مغلقة فى التراث، بالسؤال الذى يولد السؤال، والحوار الذى يثرى العلاقة بين الأغيار، والوعى الضدى الذى يتمرد على نفسه قبل أن يتمرد على غيره، واللغة التى تنعكس على نفسها لتجتلى حضورها فى الوقت الذى تشف عن غيرها، والكلمات التى تتمرد على نفسها حين تعلن عن قصور تراكيبها وعلاقاتها، وتعيد بناء التراكيب فى علاقات تجعل منها بيت العالم وبلّورته السحرية.

هذه الكتابة هى الإنجاز الأصيل الذى ينبغى أن نعتز به فى تراث التوحيدى، لأن فيها ما يتجاوب وهمومنا المعاصرة، ويضيف إلى أسئلتنا عن المستقبل، ويصلنا بأبى حيان ويصله بنا، مثقفاً منطوياً على شهوة التغير، وكاتباً يؤسس لإبداع الكتابة، ومتمرداً يغذى تمردنا على الثابت الجامد، وتأبينا على التقليد العاجز، وتلهينا بالسؤال الواعد، وتشوفنا إلى المجهول الذى لا نعرفه، ونفورنا من القيد الذى لا نهدأ إلا إذا كسرناه. ولماذا لا نضيف نزعتنا الإنسانية التى تحلم بإنسانية جديدة، متحررة من التعصب، عامرة بالتسامح، ساعية إلى التقدم، مؤكدة حضور العقل المستنير الذى يضئ العالم، والوجدان اليقظ الذى يضئ العقل. إن هذه الكتابة التى تمتلك قدرة مخاطبتنا وإثارتنا، كما تمتلك القدرة على تقمص همومنا وأحلامنا، بعد ألف عام من فراغ صاحبها منها، وتركها أمانة فى أعناقنا، دون ثقة منه فى حفاظنا عليها، أو اتحادنا مع همومها، هى المعجزة الفريدة التى صنعها أبو حيان فى عراكه مع زمنه، وتوحده فى عصره، واغترابه عن أهله، وحلمه المستحيل بأن يكتب مالا يكتب، وينسج بالكلمات ما يحرر الكون ويأسره. وفى سبيل هذا الحلم المستحيل، تطوح ابن بائع التمر الفقير الذى احترف مهنة الوراقة - مهنة الشؤم - بين المذاهب والأفكار، مؤمناً بالعقل حتى فى رفضه له، باحثاً عن الصداقة حتى فى لعناته التى صبها على الأصدقاء الذين لم يجدهم، مبرزاً المثالب لأنه كان يريد أن يرى ما وراءها من المناقب، معتزاً بكتبه التى أحرقها خوفاً عليها من أن تقع فى أيدى من لا يعرفون قدرها، مؤمناً بالإنسان حتى فى هجومه على الإنسان، فأعنف درجات الكره تأتى من أعنف درجات الحب، حتى حين يتوحد المحبوب، نائياً، مغترباً، لا طاقة له على الاستيطان، ولا قدرة له على المهادنة، ولا سبيل أمامه إلى التنازل، بعد أن وصل إلى النقطة التى ليس بعدها عودة، ولا مجال أمامها إلا حلم الكتابة التى تهدم الدنيا لتعيد بناءها. وذلك هو الحلم الذى يصلنا بأبى حيان ويصله بنا، بعد ألف عام وعامين من وفاته، فى السنة الرابعة عشرة من القرن الخامس للهجرة.

رئيس التحرير

أبو حيان التوحيدى

ومؤلفاته المخطوطة والمطبوعة

أيمن فؤاد سيد*

أبو حيّان عليّ بن محمد بن العبّاس التّوحيدى المعروف بأبى حيان التّوحيدى، كان بارعًا فى جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه وعلم الكلام على رأى المعتزلة، معجبًا بالجاحظ وسلك فى تصانيفه مسلكه. نعته ياقوت الحموى بـ «شيخ الصوفية وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ومحقق الكلام ومتكلم المحققين وإمام البلغاء...»[1].

ورغم مكانة أبى حيان هذه وإسهاماته فى العديد من العلوم والفنون، فلم يفرده واحد من مؤلفى كتب التراجم والطبقات بترجمة قبل ياقوت الحموى (٥٧٥ ــ ٦٢٦هـ) الذى يعد أول من نظر إليه نظرة متأنية اتضحت له معها شخصيته وعلمه وأدبه، وتعجّب من إهمال المؤرخين له[2] مع ماله من المنزلة الرفيعة التى أطلعه عليها تقصّيه لأحواله وقراءاته المنظمة لكتبه[3]، حتى قال الصّفدى: «وقد طوّل ياقوت فى ترجمته زائدًا إلى الغاية»[4].

* مستشار دار الكتب المصرية . القاهرة .

لَوْحَة حياته

وتبعًا لما ذكره عن نفسه، فإن مولده يجب أن يكون بين سنتى ٣١٠/ ٩٢٢م و٣٢٠/ ٩٣٢م فى شيراز أو نيسابور أو واسط[5]، وانتقل فى تاريخ مجهول لنا إلى بغداد. أما نسبته «التّوحيدى» فيقول ابن خلكان: «لم أر أحدًا ممن وضع كتب الأنساب تعرّض إلى هذه النسبة لا السّمعانى ولاغيره، لكن يقال إن أباه كان يبيع التوحيد ببغداد وهو نوع من التمر»[6]. ونَقَلَ السيوطى عن شيخه ابن حجر قوله: يحتمل أن تكون إلى التوحيد الذى هو الدين فإن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد[7]. ويذهب الذّهبى إلى أنه هو الذى نسب نفسه إلى التوحيد، مثلما سمى ابن تومرت أتباعه بالموحدين، وكما يسمى صوفية الفلاسفة نفوسهم بأهل الوحدة وبالاتحادية[8].

دَرَسَ أبو حيان النحو فى بغداد على أبى سعيد السيرافى وعلى عَلِيّ بن عيسى الرُّمّانى، وتفقّه فى المذهب الشافعى على القاضى أبى حامد المرورّوذى، وسمع الحديث من أبى بكر بن عبدالله الشافعى، وأخذ التصوف عن جعفر الخُلْدى[9].

ولعل أكثر أساتذته تأثيراً عليه هو أبو سليمان المنطقى محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى، خاصة فى مجال الفلسفة [١٠]. ونعرف من خلال ما ذكره فى كتاب(المقابسات) أنه حضر مجالس على الفيلسوف يحيى بن عدى فى بغداد[١١].

وروى عنه على بن يوسف القاضى، ومحمد بن منصور ابن جيكان، وعبدالكريم بن محمد الداودى، ونصر بن عبدالعزيز المصرى الفارسى، ومحمد بن إبراهيم بن فارس الشيرازى [١٢].

وسمع منه أبو سعد عبدالرحمن بن ممّجة الأصبهانى فى شيراز سنة أربعمائة [١٣].

كان أبو حيّان يتكسّب حياته من نَسْخ الكتب وهى مهنة العلماء كياقوت الحموى، ولكنه كان دائم الشكوى من:

«تمكّن نَكَد الزمان منه إلى الحد الذى لايسترزق فيه مع صحة نقله وتقييد خطه وتزويق نسخه وسلامته من التصحيف والتحريف بمثل ما يسترزق البليد الذى ينسخ النَّسْخ ويمسخ الأصل والفرع»[١٤].

وبعد أن أقام فى بغداد زمناً يسلك فى تصانيفه مسلك الجاحظ، قَصَد إلى بلاد الرّىّ أملا فى أن يجد حظوة لدى الوزير أبى الفضل ابن العميد المتوفى سنة ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م ثم لدى الصّاحب إسماعيل بن عبّاد المتوفى سنة ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م [١٥]. وذكر أبو حيان أنه لم يتوجّه من العراق إلى الرّىّ إلا ليتخلص من حرْفة الشوم ــ فإن الوراقة لم تكن ببغداد كاسدة ــ فلما طَلب إليه الصاحب بن عباد أن ينسخ له رسائله وهى فى ثلاثين مجلدة رفض ذلك لأنه يأتى على العمر والبصر[١٦]. ولما لم يجد فى الرّى ما كان يأمله منهما انتقم لنفسه منهما فى كتاب (أخلاق الوزيرين) أو (مثالب الوزيرين) الذى ضمّنه معايب أبى الفضل ابن العميد والصاحب بن عبّاد، وتحامل فيه عليهما وعدّد نقائصهما وسلبهما ما اشتهر عنهما من الفضائل والأفضال، وبالغ فى التعصب عليهما وما أنصفهما كما يقول ابن خلكان[١٧]. ويضيف ياقوت أن أبا حيان كان مجبولا على الغرام بثلْب الكرام، فاجتهد فى الغض من ابن عبّاد رغم أن فضائله كانت تأبى إلا أن تسوقه إلى المدح وإيضاح مكارمه[١٨].

وبعد أن أمضى فى بلاط الصاحب ابن عبّاد ثلاث سنين فارق بابه عائداً إلى مدينة السلام بغير زاد ولا راحلة فى سنة سبعين وثلاثمائة، ذاكرا أنه لم يعطه فى مدة مقامه درهما واحداً ولا ما قيمته درهم واحد[١٩].

ولعل سبب ذلك هو أن أسلوبه فى الشكوى كان جافا مشوبا بالإدلال والتعاظم، فكان يستعلى على المسؤول ويفهمه أن هذا حق لا إحسان فنفر من استجداهم منه، ويظهر ذلك فى نفور الصاحب بن عباد منه وحرمان الوزير ابن سعدان له وتقريع مسكويه له من الشكوى [٢٠].

وقد أفاض ياقوت الحموى فى وصف أبى حيان. فذكر أنه سخيف اللسان، قليل الرضا عند الإساءة إليه والإحسان، الذم شأنه والثَّلْب دكانه ... دائم الشكوى من صرف زمانه ويبكى فى تصانيفه على حرمانه [٢١].

وأشار أبو حيان فى رسالته التى كتب بها إلى القاضى أبى سهل على بن محمد ــ وهى مؤرخة فى رمضان سنة أربعمائة ــ إلى أنه جمَعَ أكثر كتبه للناس ولطلب المثالة منهم ولعقد الرياسة بينهم ولمد الجاه عندهم ولكنه حُرِم ذلك كله[٢٢].

وقد عدّ ابن الجوزى زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الرّاوندى وأبو حيان التوحيدى وأبو العلاء المعرى. واعتبر أبا حيّان أشرهم على الإسلام لأنهما صرّحا بزندقتهما وهو مَجْمَج ولم يصرّح[٢٣]، كذلك فقد رماه الذّهبى بسوء الاعتقاد ووصفه بالضال الملحد [٢٤]، كما وصفه ابن فارس بالكذب وقلة الدين والورع وبالقدح فى الشريعة والقول بالتعطيل[٢٥]، وقال ابن حجر: كان صاحب زندقة وانحلال[٢٦].

أما محب الدين ابن النجّار، مؤرخ العراق، فقد دافع عنه وقال: إنه «كان صحيح الاعتقاد» [٢٧]، وذهب إلى ذلك أيضاً تاج الدين السُّبكى قائلا:

«ولم يثبت عندى إلى الآن من حال أبى حيان ما يوجب الوقيعة فيه، ووقعت على كثير من كلامه فلم أجد منه إلا ما يدل على أنه كان قوى النفس مزدريا بأهل عصره»[٢٨].

وقد اعتبر عبدالرحمن بدوى أبا حيان أديبًا وجوديًا فى القرن الرابع الهجرى، ويضيف أن المستقصى لمراميه البعيدة لايعدم أن يجد سندًا، لاتهامه بأنه كان فى القليل رقيق الدين أو أنه كان يلونه بلون خاص به لاينظر إليه أصحاب السنة نظرة الرضا، ويعتقد أن تكفير ابن الجوزى له إنما هو من نوع تكفيره الصوفية عامة. ومع ذلك، فيجب أن نعترف بأننا لانملك الوثائق الكافية للحكم فى هذه المسألة حكمًا صحيحًا؛ لأن الرسالة التى يمكن أن تكون الفيصل فى هذا الأمر وهى: (كتاب الحج العقلى إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى) لم تصل إلينا، وعنوانها يدعو بالفعل إلى الكثير من التساؤل.

وأيا ما كان الأمر، فعلينا ـ إلى أن يأتى دليل مضاد ـ أن نسلم بأن التوحيدى كان على الأقل يؤمن بسلطة عليا فوق الكون، كما كان يؤمن بهذا أيضًا أستاذه أبو سليمان المنطقى السجستانى[٢٩].

ونتيجة لسوء اعتقاده، فى زعم خصومه، نفاه من بغداد الوزير المهلبى، كما طلبه الصاحب كافى الكفاة ليقتله بعد أن اطلع على ما قيل إنه كان يخفيه من القدح فى الدين، فالتجأ إلى أعدائه وظل مستترًا إلى أن مات فى الاستتار[٣٠].

ولا نعرف على التدقيق السنة التى توفى فيها أبو حيان، وإن اتفقت المصادر اعتمادًا على ما جاء فى كتاباته أنه كان موجودًا فى عام أربعمائة للهجرة فى بلاد فارس فى مدينة شيراز[٣١]، فيما عدا الصفدى والسيوطى اللذان جعلا وفاته فى حدود الثمانين والثلاثمائة أو ما بعد الثمانين[٣٢].

وأورد ابن حجر رواية عن بعض من حضر وفاة أبى حيان ولكنه لم يحدد السنة التى حدثت فيها[٣٣].

أما تاريخ وفاته، فقد قال به صاحب كتاب (شد الإزار عن حط الأوزار)، وذكر أن قبره بمدينة شيراز وكتب عليه أن وفاته كانت فى سنة ٤١٤هـ/ ١٠٢٣م[٣٤].

مصادر ترجمة أبى حَيّان

مرتبة ترتيبًا تاريخيًا

ياقوت الحَمَوى: «معجم الأدباء»، ١ ـ ٢٠، تحقيق: أحمد فريد رفاعى، القاهرة ١٩٣٦، ١٥: ٥ـ٥٢.

ابن خلّكان: «وفيات الأعيان»، ١ ـ ٨، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت ـ دار صادر ١٩٦٧ ـ ١٩٧٣، ٥ : ١١٢ـ١١٣.

النَّوَوى: «تهذيب الأسماء واللغات»، ١ ـ ٤، القاهرة ٢ :٢٢٣.

الذَّهبى: «سير أعلام النبلاء»، ١ ـ ٢٥، تحقيق: بشار عواد معروف وآخرين، بيروت ـ مؤسسة الرسالة ١٧ : ١١٩ـ١٢٣.

«ميزان الاعتدال»، ١ ـ ٤، تحقيق :على محمد البجاوى، القاهرة ١٩٦٣ ـ ١٩٦٤، ٤ : ٥١٨.

السُّبْكى: «طبقات الشافعية الكبرى»، ١ ـ ١٠، تحقيق: محمود محمد الطناحى وعبدالفتاح محمد الحلو، القاهرة ـ هجر للطباعة والنشر ١٩٩٣، ٥ : ٢٨٦ـ٢٨٩.

الصَّفَدى: «الوافى بالوفيات»، ١ ـ ١٨، ٢١ ـ ٢٤، تحقيق: مجموعة من العلماء، بيروت ـ النشرات الإسلامية ـ ٦، ١٩٤٩ ـ ١٩٩٢، ٢٢: ٣٩ ـ ٤١.

الإسنوى: «طبقات الشافعية»، ١ ـ ٢، تحقيق: عبدالله الجبورى، بغداد ـ وزارة الأوقاف ١٣٩٠هـ، ١ : ٣٠١ـ٣٠٣.

ابن حجر العَسْقلانى: «لسان الميزان»، ١ ـ ٦، الهند ـ حيدر آباد الدكن، ٦ : ٣٦٩ ـ ٣٧٢.

السُّيوطى: «بغية الوعاة»، القاهرة ١٣٢٦هـ، ٣٤٨ـ ٣٤٩.

مراجع الترجمة والدراسات

إبراهيم الكيلانى: «أبو حيان التوحيدى»، سلسلة نوابغ الفكر العربى رقم ٢١، القاهرة ـ دار المعارف١٩٥٧.

إحسان عباس: «أبو حيان التوحيدى»، بيروت ـ دار بيروت ١٩٥٦.

أحمد محمد الحوفى: «أبو حيان التوحيدى»، مجموعة قادة الفكر فى الشرق والغرب، القاهرة ـ مكتبة نهضة مصر١٩٥٧.

خير الدين الزِّركْلى: «الأعلام»، ١ ـ ٨، بيروت ـ دار العلم للملايين ١٩٧٧، ٤ : ٣٢٦.

زكريا إبراهيم: «أبو حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء»، أعلام العرب رقم ٣٥، القاهرة.

زكى مبارك: النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى، القاهرة ـ المكتبة التجارية ١٩٣٤، ١ : ٢٨١ ـ ٢٨٥، ٢ : ١٣٣ـ١٤٤.

عبدالأمير الأعسم: «أبو حيان التوحيدى فى كتاب المقابسات»، بيروت ـ دار الأندلس ١٩٨٠.

عبدالرزّاق محيى الدين: «أبو حيان التوحيدى سيرته وآثاره»، القاهرة ـ مكتبة الخانجى ١٩٤٩.

عبدالواحد حسن الشيخ: «أبو حيان التوحيدى وجهوده الأدبية والفنية»، الإسكندرية ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠.

عمر رضا كحّالة: «معجم المؤلفين» ، ١ ـ ١٥، دمشق ـ مطبعة الترقى ١٩٥٧ ـ ١٩٦١، ٧ : ٢٠٥.

محمد عيسى صالحية: «المعجم الشامل للتراث العربى المطبوع»، ١ ـ ٥، القاهرة ـ معهد المخطوطات العربية ١٩٩٢ ـ ١٩٩٥، ٢ : ٢٤١ ـ ٢٤٦.

محمد كرد على: «أبو حيان التوحيدى»، مجلة المجمع العلمى العربى ، ٨ (١٩٢٨)، ١٢٩ ـ ١٤٨، ٢٠٧ ـ ٢٢٥، ٢٦٩ ـ ٢٨٥.

: «أمراء البيان»، القاهرة ١٩٣٧، ٢ : ٤٨٨ ـ ٥٤٥.

: «كنوز الأجداد»، دمشق ١٩٥٠، ٢٢١ ـ ٢٣٢.

يوسف إليان سركيس: «معجم المطبوعات العربية والمعربة»، ١ ـ ٢، القاهرة ١٩٢٨، ١ : ٣٠٤ ـ ٤٠٦.

Berger, Marc, Pour un humanisme vécu: Abû Hayyân al - Tawhidî , Damas 1974.

Brockelmann, C., GAL I, 283 (244)' S1, 435 - 436.

Ibrâhîm Keilani, Abu Hayyân al-Tawhidi, Beirut 1950.

Stern, S. M., EI^2., art. Abû Hayyân al-Tawhidî 1, 126 - 127.

مُؤلَّفـــاتُه

لجأ الدارسون فى ترتيب مؤلفات القدماء إلى طرق عدة، منها: الترتيب الزمنى والترتيب الأبجدى والترتيب الموضوعى.

والترتيب الأبجدى هو أسهل هذه الأنواع إلا فى الحالات التى يبدأ فيها العنوان بكلمة «رسالة» أو بحرف «فى»، أو إذا اشتهر الكتاب بأكثر من عنوان أو ما شابه ذلك.

كما أن الترتيب الموضوعى هو أكثرها اتفاقًا مع البحث العلمى؛ لأنه يقوم على موضوع محتوى الكتاب أو الرسالة، إلا أنه قد يؤدى فى حالة المؤلفين الموسوعيين إلى تكرار ذكر الكتاب فى أكثر من موضوع، عندما يتعرض المؤلف فى الكتاب الواحد إلى موضوعات متداخلة.

أما الترتيب الزمنى، فهو مفيد فى تعرف مدى تطور أفكار المؤلف، خاصة إذا كان مثل مؤلفنا قد اجتاز مراحل مختلفة فى حياته اضطرته أن يخفى بعض آرائه أو أن يجاهر بآراء مخالفة لاعتقاده.

ويقتضى هذا الترتيب أن يكون معروفًا لدينا تاريخ تأليف كل كتاب، وهو أمر غير ممكن فى حالة أبى حيَّان؛ لأن أغلب كتبه ورسائله غير مؤرخة، ومحاولة تحديد تاريخ كتابتها أمر محفوف بالكثير من المخاطرة.

ولكن، فى إطار المعلومات المتوفرة لنا، نستطيع القول إن أول هذه المؤلفات هى (الهوامل والشوامل)، وأنه ألف (الإشارات الإلهية) فى فترة لاحقة تعمق فيها فى التصوف ثم (الإمتاع والمؤانسة) ثم (الصداقة والصديق)، وفى غضون ذلك ألف (أخلاق الوزيرين) و(البصائر والذخائر) الذى بدأ فى تأليفه نحو سنة ٣٧٥هـ وأتمه فى خمسة عشر عامًا، ثم (المقابسات).

وتعد كتب (الهوامل) و(الإمتاع) و(المقابسات) صورة صادقة للحياة الاجتماعية وللوسط الفكرى فى بغداد فى القرن الرابع الهجرى.

ونتيجة للإهمال الذى عاش فيه أبو حيَّان طوال العشرين عامًا الأخيرة من حياته مستترًا متخفيًا، أحرق كتبه لقلة جدواها وضنًّا بها على من لا يعرف قدرها بعد موته(٣٥).

وأضاف السيوطى قائلا: لعل النُّسَخ الموجودة الآن من تصانيفه كُتبَت عنه فى حياته وخرجَت عنه قبل حرقها[٣٦]، وربما كان لاشتغاله بالنَّسخ وتأليفه كتبه وتقديمها إلى بعض رؤساء عصره أملا فى مجازاته عليها سبباً فى بقاء العديد منها ونجاته من الحرق.

وعندما أقدم أبو حيان على ذلك نحو عام ٤٠٠هـ/١٠٠٩م كتب إليه القاضى أبو سهل على بن محمد يَعْذُله على صنيعه ويُعَرِّفه قُبح ما اعتمد من الفعل وشنيعه.

فكتب إليه أبو حيّان معتذراً عن ذلك بكتاب مؤرخ فى شهر رمضان سنة أربعمائة. ونظراً لأهمية هذا الكتاب الذى يوضح فيه أبو حيّان الأسباب التى دعته إلى ذلك وكيف سبقه إلى هذا الفعل علماء كبار، وتراجعه فيه عن بعض ما اعتقده من أمور جعلت المتأخرين يتهمونه بالإلحاد والزَّنْدَقَة، حيث يقول: «أسأل الله رب الأولين أن يجعل اعترافى بما أعرِّفه موصولا بنزوعى عما اقترفته. إنه قريب مجيب»[٣٧]. أقدم فيما يلى نصّ هذا الكتاب المهم:

(.. : حَرَسَكَ اللهُ

أَيُّهَا الشَّيْخُ مِنْ سُوءِ ظَنِّي بِمَوَدَّتِكَ وَطُولِ جَفَائِكَ، وَأَعَاذَنِي مِنْ مُكَافَأَتِكَ عَلَى ذَلِكَ، وَأَجَارَنَا جَمِيعاً مِمَّا يُسَوِّدُ وَجْهَ عَهْدٍ إِنْ رَعَيْنَاهُ كُنَّا مُسْتَأْنِسِينَ بِهِ، وَإِنْ أَهْمَلْنَاهُ كُنَّا مُسْتَوْحِشِينَ مِنْ أَجْلِهِ، وَأَدَامَ اللهُ نِعْمَتَهُ عِنْدَكَ، وَجَعَلَنِي عَلَى الحَالاتِ كُلِّهَا فِدَاكَ.

وَافَانِي كِتَابُكَ غَيْرَ مُحْتَسَبٍ وَلَا مُتَوَقَّعٍ عَلَى ظَمَأٍ بَرَّحَ بِي إِلَيْهِ، وَشَكَرْتُ اللهَ تَعَالَى عَلَى النِّعْمَةِ بِهِ عَلَيَّ، وَسَأَلْتُهُ المَزِيدَ مِنْ أَمْثَالِهِ، الَّذِي وَصَفْتَ فِيهِ بَعْدَ ذِكْرِ الشَّوْقِ إِلَيَّ، وَالصَّبَابَةِ نَحْوِي مَانَالَ قَلْبَكَ وَالتَهَبَ فِي صَدْرِكَ مِنَ الخَبَرِ الَّذِي نُمِيَ إِلَيْكَ فِيمَا كَانَ مِنِّي مِنْ إِحْرَاقِ كُتُبِي النَّفِيسَةِ بِالنَّارِ وَغَسْلِهَا بِالمَاءِ، فَعَجِبْتُ مِنْ انْزِوَاءِ وَجْهِ العُذْرِ عَنْكَ فِي ذَلِكَ، كَأَنَّكَ لَمْ تَقْرَأْ قَوْلَهُ جَلَّ وَعَزَّ:

«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ، لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ».

وَكَأَنَّكَ لَمْ تَأْبَهْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى : «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» .

وَكَأَنَّكَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّهُ لَا ثَبَاتَ لِشَيْءٍ مِنَ الدُّنْيَا وَإِنْ كَانَ شَرِيفَ الْجَوْهَرِ كَرِيمَ الْعُنْصُرِ ، مَا دَامَ مُقَلَّبًا بِيَدِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ، مَعْرُوضًا عَلَى أَحْدَاثِ الدَّهْرِ وَتَعَاوُدِ الْأَيَّامِ ، ثُمَّ إِنِّي أَقُولُ : إِنْ كَانَ — أَيَّدَكَ اللَّهُ — قَدْ نَقَبَ خُفَّكَ مَا سَمِعْتَ ، فَقَدْ أَدْمَى أَظَلِي مَا فَعَلْتُ ، فَلْيَهُنْ عَلَيْكَ ذَلِكَ ، فَمَا انْبَرَيْتُ لَهُ وَلَا اجْتَرَأْتُ عَلَيْهِ حَتَّى اسْتَخَرْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فِيهِ أَيَّامًا وَلَيَالِيَ ، وَحَتَّى أَوْحَى إِلَيَّ فِي الْمَنَامِ بِمَا بَعَثَ رَاقِدَ الْعَزْمِ ، وَأَجَدَّ فَاتِرَ النِّيَّةِ ، وَأَحْيَا مَيِّتَ الرَّأْيِ ، وَحَثَّ عَلَى تَنْفِيذِ مَا وَقَعَ فِي الرَّوْعِ وَتَرَيَّعَ فِي الْخَاطِرِ ، وَأَنَا أَجُودُ عَلَيْكَ الْآنَ بِالْحُجَّةِ فِي ذَلِكَ إِنْ طَالَبْتَ ، أَوْ بِالْعُذْرِ إِنِ اسْتَوْضَحْتَ ، لِتَنْقَى بِي فِيمَا كَانَ مِنِّي ، وَتَعْرِفَ صُنْعَ اللَّهِ تَعَالَى فِي تَنْبِيهِ لِي : إِنَّ الْعِلْمَ — خَاطَكَ اللَّهُ — يُرَادُ لِلْعَمَلِ ، كَمَا أَنَّ الْعَمَلَ يُرَادُ لِلنَّجَاةِ ، فَإِذَا كَانَ الْعَمَلُ قَاصِرًا عَنِ الْعِلْمِ ، كَانَ الْعِلْمُ كَلًّا عَلَى الْعَالِمِ ، وَأَنَا أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ عِلْمٍ عَادَ كَلًّا وَأَوْرَثَ ذُلًّا ، وَصَارَ فِي رَقَبَةِ صَاحِبِهِ غُلًّا ، — وَهَذَا ضَرْبٌ مِنَ الِاحْتِجَاجِ الْمَخْلُوطِ بِالِاعْتِذَارِ — .

ثُمَّ اعْلَمْ عَلَّمَكَ اللَّهُ الْخَيْرَ أَنَّ هَذِهِ الْكُتُبَ حَوَتْ مِنْ

أَصْنَافِ الْعِلْمِ بِسِرِّهِ وَعَلَانِيَتِهِ ، فَأَمَّا مَا كَانَ سِرًّا فَلَمْ أَجِدْ لَهُ مَنْ يَتَحَلَّى بِحَقِيقَتِهِ رَاغِبًا ، وَأَمَّا مَا كَانَ عَلَانِيَةً فَلَمْ أُصِبْ مَنْ يَحْرِصُ عَلَيْهِ طَالِبًا ، عَلَى أَنِّي جَمَعْتُ أَكْثَرَهَا لِلنَّاسِ وَلِطَلَبِ الْمَثَالَةِ مِنْهُمْ وَلِعَقْدِ الرِّيَاسَةِ بَيْنَهُمْ وَلِمَدِّ الْجَاهِ عِنْدَهُمْ فَحُرِمْتُ ذَلِكَ كُلَّهُ ، — وَلَا شَكَّ فِي حُسْنِ مَا اخْتَارَهُ اللهُ لِي وَنَاطَهُ بِنَاصِيَتِي ، وَرَبَطَهُ بِأَمْرِي — ، وَكَرِهْتُ مَعَ هَذَا وَغَيْرِهِ أَنْ تَكُونَ حُجَّةً عَلَيَّ لَا لِي ، وَمِمَّا شَحَذَ الْعَزْمَ عَلَى ذَلِكَ وَرَفَعَ الْحِجَابَ عَنْهُ ، أَنِّي فَقَدْتُ وَلَدًا نَجِيبًا ، وَصَدِيقًا حَبِيبًا ، وَصَاحِبًا قَرِيبًا ، وَتَابِعًا أَدِيبًا ، وَرَئِيسًا مُنِيبًا ، فَشَقَّ عَلَيَّ أَنْ أَدَعَهَا لِقَوْمٍ يَتَلَاعَبُونَ بِهَا ، وَيُدَنِّسُونَ عِرْضِي إِذَا نَظَرُوا فِيهَا ، وَيَشْمَتُونَ بِسَهْوِي وَغَلَطِي إِذَا تَصَفَّحُوهَا ، وَيَتَرَاءَوْنَ نَقْصِي وَعَيْبِي مِنْ أَجْلِهَا ، فَإِنْ قُلْتَ وَلِمَ تَسِمُهُمْ بِسُوءِ الظَّنِّ ، وَتُقَرِّعُ جَمَاعَتَهُمْ بِهَذَا الْعَيْبِ ؟ فَجَوَابِي لَكَ أَنَّ عِيَانِي مِنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ هُوَ الَّذِي يُحَقِّقُ ظَنِّي بِهِمْ بَعْدَ الْمَمَاتِ ، وَكَيْفَ أَتْرُكُهَا لِأُنَاسٍ جَاوَرْتُهُمْ عِشْرِينَ سَنَةً فَمَا صَحَّ لِي مِنْ أَحَدِهِمْ وِدَادٌ ؟ وَلَا ظَهَرَ لِي مِنْ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ حِفَاظٌ ، وَلَقَدِ اضْطُرِرْتُ بَيْنَهُمْ بَعْدَ الشُّهْرَةِ وَالْمَعْرِفَةِ فِي أَوْقَاتٍ كَثِيرَةٍ إِلَى أَكْلِ الْخُضَرِ فِي الصَّحْرَاءِ ، وَإِلَى التَّكَفُّفِ الْفَاضِحِ عِنْدَ الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ ، وَإِلَى بَيْعِ الدِّينِ

وَالْمُرُوءَةِ ، وَإِلَى تَعَاطِي الرِّيَاءِ بِالسُّمْعَةِ وَالنِّفَاقِ ، وَإِلَى مَالَا يَحْسُنُ بِالْحُرِّ أَنْ يَرْسِمَهُ بِالْقَلَمِ ، وَيَطْرَحَ فِي قَلْبِ صَاحِبِهِ الْأَلَمَ ، وَأَحْوَالُ الزَّمَانِ بَادِيَةٌ لِعَيْنِكَ ، بَارِزَةٌ بَيْنَ مَسَائِكَ وَصَبَاحِكَ ، وَلَيْسَ مَا قُلْتُهُ بِخَافٍ عَلَيْكَ مَعَ مَعْرِفَتِكَ وَفِطْنَتِكَ ، وَشِدَّةِ تَتَبُّعِكَ وَتَفَرُّغِكَ ، وَمَا كَانَ يَجِبُ أَنْ تَرْتَابَ فِي صَوَابِ مَا فَعَلْتُهُ وَأَتَيْتُهُ بِمَا قَدَّمْتُهُ وَوَصَفْتُهُ ، وَبِمَا أَمْسَكْتُ عَنْهُ وَطَوَيْتُهُ إِمَّا هَرَبًا مِنَ التَّطْوِيلِ ، وَإِمَّا خَوْفًا مِنَ الْقَالِ وَالْقِيلِ . وَبَعْدُ فَقَدْ أَصْبَحْتُ هَامَةَ الْيَوْمِ أَوْ غَدٍ فَإِنِّي فِي عَشْرِ التِّسْعِينَ ، وَهَلْ لِي بَعْدَ الْكَبْرَةِ وَالْعَجْزِ أَمَلٌ فِي حَيَاةٍ لَذِيذَةٍ ؟ أَوْ رَجَاءٌ لِحَالٍ جَدِيدَةٍ ، أَلَسْتُ مِنْ زُمْرَةِ مَنْ قَالَ الْقَائِلُ فِيهِمْ :

نَرُوحُ وَنَغْدُو كُلَّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ
وَعَمَّا قَلِيلٍ لَا نَرُوحُ وَلَا نَغْدُو

وَكَمَا قَالَ الْآخَرُ :

تَفَوَّقْتُ دَرَّاتِ الصِّبَا فِي ظِلَالِهِ
إِلَى أَنْ أَتَانِي بِالْفِطَامِ مَشِيبُ

وَهَذَا الْبَيْتُ لِلْوَرْدِ الْجَعْدِيِّ وَتَمَامُهُ يَضِيقُ عَنْهُ هَذَا الْمَكَانُ ، وَاللهِ يَا سَيِّدِي لَوْ لَمْ أَتَّعِظْ إِلَّا بِمَنْ فَقَدْتُهُ مِنَ الْإِخْوَانِ وَالْأَخْدَانِ فِي هَـذَا الصُّقْعِ مِنَ الْغُرَبَاءِ وَالْأُدَبَاءِ وَالْأَحِبَّاءِ

لَكِنِّي، فَكَيْفَ بِمَنْ كَانَتِ الْعَيْنُ تَقَرُّ بِهِمْ، وَالنَّفْسُ تَسْتَنِيرُ بِقُرْبِهِمْ، فَقَدْتُهُمْ بِالْعِرَاقِ وَالْحِجَازِ وَالْجَبَلِ وَالرَّيِّ، وَمَا وَالَى هَذِهِ الْمَوَاضِعَ، وَتَوَاتَرَ إِلَيَّ نَعِيُّهُمْ، وَاشْتَدَّتِ الْوَاعِيَةُ بِهِمْ، فَهَلْ أَنَا إِلَّا مِنْ عُنْصُرِهِمْ؟ وَهَلْ لِي مَحِيدٌ عَنْ مَصِيرِهِمْ؟ أَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى رَبَّ الْأَوَّلِينَ أَنْ يَجْعَلَ اعْتِرَافِي بِمَا أَعْرِفُهُ مَوْصُولًا بِنُزُوعِي عَمَّا أَقْتَرِفُهُ، إِنَّهُ قَرِيبٌ مُجِيبٌ.

وَبَعْدُ، فَلِي فِي إِحْرَاقِ هَذِهِ الْكُتُبِ أُسْوَةٌ بِأَئِمَّةٍ يُقْتَدَى بِهِمْ، وَيُؤْخَذُ بِهَدْيِهِمْ، وَيُعْشَى إِلَى نَارِهِمْ، مِنْهُمْ: أَبُو عَمْرِو بْنُ الْعَلَاءِ، وَكَانَ مِنْ كِبَارِ الْعُلَمَاءِ مَعَ زُهْدٍ ظَاهِرٍ وَوَرَعٍ مَعْرُوفٍ، دَفَنَ كُتُبَهُ فِي بَطْنِ الْأَرْضِ فَلَمْ تُوجَدْ لَهَا أَثَرٌ.

وَهَذَا دَاوُدُ الطَّائِيُّ، وَكَانَ مِنْ خِيَارِ عِبَادِ اللَّهِ زُهْدًا وَفِقْهًا وَعِبَادَةً، وَيُقَالُ لَهُ تَاجُ الْأُمَّةِ، طَرَحَ كُتُبَهُ فِي الْبَحْرِ وَقَالَ يُنَاجِيهَا: نِعْمَ الدَّلِيلُ كُنْتِ، وَالْوُقُوفُ مَعَ الدَّلِيلِ بَعْدَ الْوُصُولِ عَنَاءٌ وَذُهُولٌ، وَبَلَاءٌ وَخُمُولٌ.

وَهَذَا يُوسُفُ بْنُ أَسْبَاطٍ: حَمَلَ كُتُبَهُ إِلَى غَارٍ فِي جَبَلٍ وَطَرَحَهُ فِيهِ وَسَدَّ بَابَهُ، فَلَمَّا عُوتِبَ عَلَى ذَلِكَ قَالَ: دَلَّنَا الْعِلْمُ فِي الْأَوَّلِ ثُمَّ كَادَ يُضِلُّنَا فِي الثَّانِي، فَهَجَرْنَاهُ لِوَجْهِ مَنْ

وَصلنَاهُ ، وَكَرِهْنَاهُ مِنْ أَجلِ مَا أَرَدْنَاهُ .

وَهذَا أَبُو سُلَيْمَانَ الدَّارانِيُّ جَمَعَ كُتُبَهُ فِي تَنُّورٍ وَسَجَرَهَا بِالنَّارِ ثُمَّ قَالَ : وَاللهِ مَا أَحْرَقْتُكِ حَتَّى كِدْتُ أَحْتَرِقُ بِكِ .

وَهذَا سُفيَانُ الثَّوْرِيُّ : مَزَّقَ أَلفَ جُزْءٍ وَطَيَّرَهَا فِي الرِّيحِ وَقَالَ : لَيْتَ يَدِي قُطِعَتْ مِنْ هَا هُنَا بَلْ مِنْ هَا هُنَا وَلَمْ أَكْتُبْ حَرْفًا .

وَهذَا شَيْخُنَا أَبُو سَعِيدٍ السِّيرَافِيُّ سَيِّدُ الْعُلَمَاءِ قَالَ لِوَلَدِهِ مُحَمَّدٍ : قَدْ تَرَكْتُ لَكَ هَذِهِ الْكُتُبَ تَكْتَسِبُ بِهَا خَيْرَ الأَجلِ ، فَإِذَا رَأَيْتَهَا تَخُونُكَ فَاجْعَلْهَا طُعْمَةً لِلنَّارِ . وَمَاذَا أَقُولُ وَسَامِعِي يُصَدِّقُ أَنَّ زَمَانًا أَحْوَجَ مِثْلِي إِلَى مَا بَلَغَكَ ، لَزَمَانٌ تَدمَعُ لَهُ الْعَيْنُ حُزْنًا وَأَسًى ، وَيَنْقَطِعُ عَلَيْهِ الْقَلْبُ غَيْظًا وَجَوًى وَضَنًى وَشَجًى ، وَمَا يَصْنَعُ بِمَا كَانَ وَحَدَثَ وَبَانَ ، إِنِ احْتَجْتُ إِلَى الْعِلمِ فِي خَاصَّةِ نَفْسِي فَقَلِيلٌ ، وَاللهُ تَعَالَى شَافٍ كَافٍ ، وَإِنِ احْتَجْتُ إِلَيْهِ لِلنَّاسِ فَفِي الصَّدْرِ مِنْهُ

مَا يَمْلأُ القِرْطَاسَ بَعْدَ القِرْطَاسِ، إِلَى أَنْ تَفْنَى الأَنْفَاسُ بَعْدَ الأَنْفَاسِ، «ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ». فَلِمَ تُعَنِّي عَيْنِي أَيَّدَكَ اللهُ بَعْدَ هَذَا بِالحِبْرِ وَالوَرَقِ وَالجِلْدِ وَالقِرَاءَةِ وَالمُقَابَلَةِ وَالتَّصْحِيحِ وَبِالسَّوَادِ وَالبَيَاضِ، وَهَلْ أَدْرَكَ السَّلَفُ الصَّالِحُ فِي الدِّينِ الدَّرَجَاتِ العُلَى إِلَّا بِالعَمَلِ الصَّالِحِ، وَإِخْلَاصِ المُعْتَقَدِ وَالزُّهْدِ الغَالِبِ فِي كُلِّ مَا رَاقَ مِنَ الدُّنْيَا وَخَدَعَ بِالزِّبْرِجِ، وَهَوَى بِصَاحِبِهِ إِلَى الهُبُوطِ؟ وَهَلْ وَصَلَ الحُكَمَاءُ القُدَمَاءُ إِلَى السَّعَادَةِ العُظْمَى إِلَّا بِالاقْتِصَادِ فِي السَّعْيِ، وَإِلَّا بِالرِّضَا بِالمَيْسُورِ، وَإِلَّا بِبَذْلِ مَا فَضَلَ عَنِ الحَاجَةِ لِلسَّائِلِ وَالمَحْرُومِ؟ فَأَيْنَ يُذْهَبُ بِنَا وَعَلَى أَيِّ بَابٍ نَحُطُّ رِحَالَنَا؟! وَهَلْ جَامِعُ الكُتُبِ إِلَّا كَجَامِعِ الفِضَّةِ وَالذَّهَبِ؟ وَهَلِ المَنْهُومُ بِهَا إِلَّا كَالحَرِيصِ الجَشِعِ عَلَيْهِمَا؟ وَهَلِ المُغْرَمُ بِحُبِّهَا إِلَّا كَمُكَاثِرِهِمَا؟ هَيْهَاتَ، الرَّحِيلُ وَاللهِ قَرِيبٌ، وَالثَّوَاءُ قَلِيلٌ، وَالمَضْجَعُ مُقِضٌّ وَالمَقَامُ مُمِضٌّ، وَالطَّرِيقُ مَخُوفٌ وَالمُعِينُ ضَعِيفٌ، وَالاغْتِرَارُ غَالِبٌ، وَاللهُ مِنْ وَرَاءِ هَذَا كُلِّهِ طَالِبٌ، نَسْأَلُ اللهَ تَعَالَى رَحْمَةً يُظِلُّنَا جَنَاحُهَا، وَيُسَهِّلُ عَلَيْنَا فِي هَذِهِ العَاجِلَةِ غُدُوُّهَا وَرَوَاحُهَا، فَالوَيْلُ كُلُّ الوَيْلِ لِمَنْ بَعُدَ عَنْ رَحْمَتِهِ بَعْدَ أَنْ حَصَلَ تَحْتَ

قَدرِهِ ، فهذا هذا ، ثُمَّ إنِّي – أيَّدكَ اللهُ – مَا أرَدْتُ أَنْ أُجيبكَ عَنْ كِتَابِكَ لِطُولِ جَفَائِكَ ، وَشِدَّةِ النوائِكَ عَمَّنْ لَمْ يَزَلْ عَلى وَأْيِكَ مُجتَهِداً وَفي مَحبَّتِكَ عَلَى قُرْبِكَ وَنأيِكَ ، مَعَ مَا أَجِدُهُ مِنَ انْكِسَارِ النَّشَاطِ وَانْطِوَاءِ الإنْبِسَاطِ لِتَعَاوُدِ العِلَلِ عَلَيَّ وَتَخَاذُلِ الأَعْضَاءِ مِنِّي ، فَقَدْ كَلَّ البَصَرُ وانْعَقَدَ اللِّسَانُ وَجَمَدَ الخَاطِرُ وَذَهَبَ البَيَانُ ، وَمَلَكَ الوَسْوَاسُ وَغَلَبَ اليَأْسُ مِنْ جَمِيعِ النَّاسِ ، وَلَكِنِّي حَرَسْتُ مِنكَ مَا أَضَعْتَهُ مِنِّي ، وَوَفَّيْتُ لَكَ بِمَا لَمْ تَفِ بِهِ لِي ، وَيَعِزُّ عَلَيَّ أَنْ يَكُونَ لِيَ الفَضْلُ عَلَيْكَ ، أَوْ أُحْرِزَ المَزِيَّةَ دُونَكَ ، وَمَا حَدَانِي عَلَى مُكَاتَبَتِكَ إِلاَّ مَا أَتَمَثَّلُهُ مِنْ تَشَوُّقِكَ إِلَيَّ وَتَحَرُّقِكَ عَلَيَّ ، وَأَنَّ الحَدِيثَ الَّذِي بَلَغَكَ قَدْ بَدَّدَ فِكْرَكَ ، وَأَعْظَمَ تَعَجُّبَكَ وَحَشَدَ عَلَيْكَ جَزَعَكَ ، وَالأَوَّلُ يَقُولُ :

وَقَدْ يَجْزَعُ المَرْءُ الجَلِيدُ وَيَبْتَلِي
عَزِيمَةَ رَأْيِ المَرْءِ نَائِبَةُ الدَّهْرِ
تُعَاوِدُهُ الأَيَّامُ فِيمَا يَنُوبُهُ
فَيَقْوَى عَلَى أَمْرٍ وَيَضْعُفُ عَنْ أَمْرِ

عَلَى أَنِّى لَوْ عَلِمْتَ فِى أَىِّ حَالٍ غَلَبَ عَلَىَّ مَافَعَلْتُهُ، وَعِنْدَ أَىِّ مَرَضٍ وَعَلَى أَيَّةِ عُسْرَةٍ وَفَاقَةٍ لَعَرَفْتَ مِنْ عُذْرِى أَضْعَافَ مَا أَبْدَيْتُهُ، وَاحْتَجَجْتَ لِى بِأَكْثَرَ مِمَّا نَشَرْتُهُ وَطَوَيْتُهُ، وَإِذَا أَنْعَمْتَ النَّظَرَ تَيَقَّنْتَ أَنَّ لِلَّهِ جَلَّ وَعَزَّ فِى خَلْقِهِ أَحْكَامًا لَا يُعَازُّ عَلَيْهَا وَلَا يُغَالَبُ فِيهَا، لِأَنَّهُ لَا يُبْلَغُ كُنْهُهَا وَلَا يُنَالُ غَيْبُهَا، وَلَا يُعْرَفُ قَابُهَا وَلَا يُقْرَعُ بَابُهَا، وَهُوَ تَعَالَى أَمْلَكُ لِنَوَاصِينَا، وَأَطْلَعُ عَلَى أَدَانِينَا وَأَقَاصِينَا، لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ، وَبِيَدِهِ الْكَسْرُ وَالْجَبْرُ، وَعَلَيْنَا الصَّمْتُ وَالصَّبْرُ إِلَى أَنْ يُوَارِيَنَا اللَّحْدُ وَالْقَبْرُ، وَالسَّلَامُ. إِنْ سَرَّكَ جَعَلَنِى اللهُ فِدَاكَ أَنْ تُوَاصِلَنِى بِخَبَرِكَ، وَتُعَرِّفَنِى مَقَرَّ خِطَابِى هَذَا مِنْ نَفْسِكَ فَافْعَلْ، فَإِنِّى لَا أَدَعُ جَوَابَكَ إِلَى أَنْ يَقْضِىَ اللهُ تَعَالَى تَلَاقِيًا يَسُرُّ النَّفْسَ، وَيُذَكِّرُ حَدِيثَنَا بِالْأَمْسِ، أَوْ بِفِرَاقٍ نَصِيرُ بِهِ إِلَى الرَّمْسِ، وَنَفْقِدُ مَعَهُ رُؤْيَةَ هَذِهِ الشَّمْسِ، وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ خَاصًّا بِحَقِّ الصَّفَاءِ الَّذِى بَيْنِى وَبَيْنَكَ، وَعَلَى جَمِيعِ إِخْوَانِكَ عَامًّا بِحَقِّ الْوَفَاءِ الَّذِى يَجِبُ عَلَىَّ وَعَلَيْكَ، وَالسَّلَامُ.

وَكُتِبَ هَذَا الْكِتَابُ فِى شَهْرِ رَمَضَانَ سَنَةَ أَرْبَعِمِائَةٍ.[٣٨]

أولا ـ مؤلفات أبى حيان فى المصادر

أورد فيما يلى قائمة بمؤلفات أبى حيان التوحيدى، كما وردت فى المصادر التى ترجمت له مرتبة ترتيبًا زمنيًا، فأول من أورد قائمة بمصنفاته هو ياقوت الحموى.

معجم الأدباء لياقوت الحموى (٥٧٥ ـ ٦٢٦هـ)

(١٥ : ٧ ـ ٨)

ولأبى حيان تصانيف كثيرة، منها:

- كتاب رسالة الصديق والصداقة.
- كتاب الرد على ابن جنّى فى شعر المتنبى.
- كتاب الإمتاع والمؤانسة (جزءان).
- كتاب الإشارات الإلهية (جزءان).
- كتاب الزُّلْفَة (جزء).
- كتاب المقابسة.
- كتاب رياض العارفين.
- كتاب تقريظ الجاحظ.
- كتاب ذم الوزيرين.
- كتاب الحج العقلى إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى.
- كتاب الرسالة فى صلات الفقهاء فى المناظرة.
- كتاب الرسالة البغدادية.
- كتاب الرسالة فى أخبار الصوفية.
- كتاب الرسالة الصوفية (أيضاً).
- كتاب الرسالة فى الحنين إلى الأوطان.
- كتاب البصائر (وهو عشرة مجلدات كل مجلد له فاتحة وخاتمة).

كتاب المحاضرات والمناظرات.

وفيات الأعيان لابن خلكان (٦٠٨ ـ ٦٨١هـ)

(٥ : ١١٤)

له من الكتب المشهورة:

- الإمتاع والمؤانسة (فى مجلدين).
- البصائر والذخائر.
- الصديق والصداقة (فى مجلد واحد).
- المقابسات (فى مجلد).
- مثالب الوزيرين (فى مجلد).

وغير ذلك.

سير أعلام النبلاء للذهبى (٦٧٣ ـ ٧٤٨هـ)

(١٧ : ١٢٠ ـ ١٢١)

له مصنف كبير فى تصوف الحكماء وزُهّاد الفلاسفة.

- كتاب سماء البصائر والذخائر.
- وكتاب الصديق والصداقة (مجلد).
- وكتاب المقابسات.
- وكتاب مثالب الوزيرين.

وغير ذلك.

الصفـــدى (٦٩٦ـ٧٦٤هـ)

الوافى بالوفيات

٢٢ : ٣٩ ـــ ٤١

[وهو ينقل عن معجم الأدباء]

ومن تصانيفه:

- كتاب الصديق والصداقة.
- كتاب الرد على ابن جنى فى شعر المتنبى.
- كتاب الإمتاع والمؤانسة (مجلدان).
- كتاب الإشارات الإلهية (جزءان).
- كتاب الزُّلْفَة.
- كتاب المقابسة.
- كتاب رياض العارفين.
- كتاب تقريظ الجاحظ.

- كتاب مثالب الوزيرين.
- كتاب الحج العقلى إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى.
- كتاب الرسالة فى صلات الفقهاء فى المناظرة.
- كتاب الرسالة البغدادية.
- وكتاب الرسالة فى أخبار الصوفية.
- كتاب الرسالة الصوفية (أيضاً).
- كتاب الرسالة فى الحنين إلى الأوطان.
- كتاب البصائر والذخائر (فى عشرة مجلدات وله فاتحة وخاتمة).
- كتاب المحاضرات والمناظرات.

السيوطى (٨٤٩ - ٩١١هـ)

بغية الوعاة

٣٤٨ - ٣٤٩

وصنّف:

- الرد على ابن جنى فى شعر المتنبى.
- المحاضرات والمناظرات.
- الإمتاع والمؤانسة (فى مجلدين).
- الحنين إلى الأوطان.
- تقريظ الجاحظ.
- البصائر والذخائر.

وغير ذلك.

- وكتاب الصديق والصداقة (فى مجلد).
- وكتاب المقابسات (فى مجلد).
- وكتاب مثالب الوزيرين أبو الفضل بن العميد والصاحب بن عباد.

ثانياً - مؤلفاته التى وصلت إلينا مخطوطة ومطبوعة

أورد فيما يلى ثبتاً بمؤلفات أبى حيان التى وصلت إلينا، محدداً أماكن وجود مخطوطاتها وتاريخ ومكان نشر ما نشر منها، مرتبًا ذلك ترتيبًا هجائيًا مع تحديد تاريخ تأليفها إذا كان معروفًا لنا وموضوعها. والأرقام بين المعقوفتين تشير إلى رقم الكتاب بدار الكتب المصرية.

١ - أخلاق الوزيرين

وضع أبو حيان هذا الكتاب فى مثالب الوزيرين أبى الفضل ابن العميد والصاحب ابن عباد بعد أن قصدهما من بغداد آملا فى أن يجد لديهما حظوة وطلبًا للجدوى والجاه، ولكن - كما يقول عن الصاحب بن عباد: « ابتُليت به، كذلك هو ابتلى بى ورمانى عن قوسه مفرقًا، فأفرغت ما كان عندى على رأسه مغيظًا، وحرمنى فازدريته... والبادى أظلم» (أخلاق الوزيرين ٨٦ - ٨٧)، فألف هذا الكتاب فى مثالبهما.

مخطوطاته:

نسخة وحيدة فى مكتبة أسعد أفندى فى استامبول برقم ٣٥٤٢

طبعاته

تحقيق: محمد بن تاويت الطنجى، دمشق: مطبوعات المجمع العلمى العربى، المطبعة الهاشمية، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م، ٧٠٠ص، م ١٧ ص، ف ١٣٨ص: الأعلام، جماعات وهيئات وقبائل، أماكن، كتب، أحاديث نبوية، أمثال، قواف، كلمات ذات دلالات خاصة.

[ز ٦٠١٥٩
ز ٦٠١٦٠]

وانظر: (مثالب الوزيرين)

٢ - الإشارات الإلهية [والأنفاس الروحانية].

وهى فى التصوف، ألفها بعد سنة ٣٧١هـ، إذ يذكر فى إحداها أنه نطق بهذه الإشارات بعد أن تجاوز السبعين.

وهى تقع فى الأصل فى جزئين لم يصل إلينا منها سوى الجزء الأول وقسم من الثانى يشتمل على ٥٤ رسالة.

مخطوطاته:

نسخة فى المكتبة الظاهرية بدمشق برقم ٨ تصوف، تشتمل على جزء واحد كتبها بخط نسخ ردئ أحمد بن

على الأشعبى سنة ٤٧١هـ فى ١٥٦ورقة ومسطرتها ١٩ سطراً وقياسها ٢٤×١٨سم (مصورة فى دار الكتب المصرية برقم ٢١٨٨٩ علوم بحتة ـ ميكروفلم رقم ٢٤٦٥٦، وبمعهد المخطوطات العربية برقم ٣٢ تصوف، ومنسوخة فى دار الكتب خ ١٣٦١هـ تحت رقم ٢٢٢٥٧ب).

ويوجد مختصر للإشارات مع شرح لعبد القادر بن إبراهيم ابن محمد بن بدر المقدسى الشافعى المتوفى فى حدود سنة ٩٣٤هـ / ١٥٢٩م فى مكتبة برلين برقم ٢٨١٨ يحوى ١٥ رسالة فقط يقع فى ٧٦ ق ومسطرته ١٧ سطراً وضاع من آخره نحو ٣٠ ورقة (مصورة بدار الكتب المصرية برقم ٤١٧٩ تصوف).

طَبَعاتُه

تحقيق: عبدالرحمن بدوى، القاهرة: مطبعة جامعة فؤاد الأول، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م، ج١ : ٤٦٣ ص، م ٤٠ ص + ٧ ص نماذج مصورة من المخطوط، ف ٦ ص مراجعات.

الكويت : وكالة المطبوعات، ١٩٨١م ٣٨٩ ص، م ٣٨ ص + ٦ ص نماذج مصورة من المخطوط.

تحقيق: وداد القاضى، بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣م، ٤٨٦ ص .

[ب ٢١٨٨٩]

٣ ـ الإمتاع والمؤانسة

موضوعه أدب، يذكر فى مقدمته أنه ألفه استجابة لرغبة أبداها أبو الوفاء المهندس البوزجانى.

[١٣٤٨٩٥]

مخطوطاته:

نسخة فى مكتبة أحمد الثالث فى جزأين برقم ٢٣٨٩ فى ٤٢٩ ورقة الجزء الأول كتب بخط حديث والجزء الثانى كتب سنة ٨١٥هـ برسم الخزانة الأيوبية (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ٦٠ أدب، وبالخزانة الزكية بدار الكتب المصرية برقم ١١٢١٥أدب).

نسخة فى مكتبة الأمبروزيانا برقم ٦٨ بقلم نسخى واضح مضبوطة بالشكل من خطوط القرن السابع الهجرى، مبتورة الأول فى ٢٣٥ورقة ومسطرتها ١٥ سطراً (مصورة بمعهد المخطوطات برقم ٩٩٩ أدب).

طَبَعاتُه

تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، مطبعة الناشر، ١٩٣٩م، ج ١ : ٢٦٧ص، م ٢٠ص ، ف٢١ ص: الأعلام، الأماكن، القبائل والأمم والفرق، الكتب، استدراك.

[ز ١٣٩٤٢
ز ١٣٩٣٤
ز ١٤١٤١]

ج٢ : ١٩٤٢م، ٢٣١ص، ف ٢٦ص : الأعلام، الأماكن، القبائل والأمم والفرق، الكتب، قوافى الأبيات، أنصاف الأبيات، استدراك.

[ز ١٣٤٨٩
ز ١٣٤٩٠]

ج ٣ : ١٩٤٤م، ٢٥٥ص، ف٢٥ص: الأعلام، الأماكن، الكتب، القبائل، الأمم، الفرق، ملاحظات: مصطفى جواد، ملاحظات: كراوس.

[ز ١٣٤٨٩]

○ ط ثانية، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م، (عن السابقة).

○ بيروت: المكتبة العصرية، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٧م، (بالأوفست).

○ بيروت: دار مكتبة الحياة، د. ت، (بالأوفست)، عن السابقة.

٤ ـ بصائر القدماء وبشائر الحكماء

المعروف بـ البصائر والذخائر.

من أهم ما حواه هذا الكتاب مناظرة أبى بكر الصديق مع علىّ ومبايعته إياه، وقد اقتبس العلماء هذه الرسالة ومنهم من اتهم التوحيدى بأنه هو واضعها مثل ابن أبى الحديد فى شرح نهج البلاغة.

مخطوطاته:

ـ نسخة فى خمسة مجلدات فى مكتبة الفاتح باستامبول برقم ٣٦٩٥ ـ ٣٦٩٩ بخط نسخ قليل الإعجام كتبت بين سنتى ٦٢٨ و٦٢٩هـ مسطرتها ١٥سطراً وقياسها ١٢×١٨سم وعدد أوراقها ٤٢١ورقة (مصورة بدار الكتب المصرية برقم ٩١٠٤ أدب

وبمعهد المخطوطات العربية برقم ١٠٧٣ ــ ١٠٧٧ أدب. وبعض أجزائها مصور بالخزانة الزكية بدار الكتب برقم ١٠٣٣و١٠٣٤).

ــ المجلدان السادس والتاسع من نسخة بخط نسخى واضح معجم كتبت سنة ٦٠٣هـ، وقوبلت على أصل المؤلف فى مكتبة جار الله باستامبول برقم ١٦٤٧ فى ٢٥٢ورقة ومسطرتها ١٤ سطراً وقياسها ١٦×٢٤سم (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ٨٨ أدب).

ــ المجلدان الخامس والسادس (تعادل الرابع والسابع من المطبوع) فى مكتبة الأمبروزيانا بميلانو برقم G 6 بخط واضح جميل كتبت سنة ٦٥٤ هـ ومسطرتها ٢٢ سطراً وقياسها ١٥×٢١سم.

ــ جزءان فى مجلد واحد بخط دقيق فى مكتبة جون ريلاندز بجامعة مانشستر برقم ٧٧٦ بخط دقيق جاء بآخر الجزء الأول منها أنها كتبت سنة ٦٠٣هـ، والمرجح أنه من خطوط القرن العاشر، ولعلها نقلت عن نسخة جار الله فى ٣١٥ ورقة ومسطرتها ٢١ سطراً وقياسها ١٧×١٤سم. (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ٨٩ أدب).

ــ الجزءان الأول والثانى فى مكتبة جامعة كمبردج برقم ١٣٤ (٥٢٨) من نسخة كتبها يوسف بن محمد الشهير بابن الوكيل كتبت سنة ١١١٧هـ مسطرتها ٢٥سطراً وقياسها ١٢×٢١سم (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ١٠٧٩ ــ ١٠٨٠ أدب).

ــ الجزء السابع من نسخة كتبت سنة ٥٩٧هـ تعد أقدم نسخ (البصائر) فى مكتبة كوبريلى باستامبول برقم ١٢٣٤ مسطرتها ١٥ سطراً وقياسها ١٨×١٢سم.

ــ نسخة تبدأ من أثناء الجزء السابع من تجزئة المؤلف بقلم نسخ نفيس من القرن السابع فى ٢٧٢ورقة ومسطرتها ٢١ سطراً وقياسها ١٥×٢٤سم. فى مكتبة رضا رامبور برقم ٤٢٥٣ (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ١٠٧٨ أدب).

طبعاته

عناية أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، مطبعة الناشر، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م، ٣١٤ص، م٨ص + ٣ص نماذج مصورة من المخطوط، ف ٤٢ص: الأعلام، القبائل، الأمم، العشائر، الأرهاط، الطوائف، الأماكن، الاستدراكات، الأشعار، أنصاف الأبيات، أيام العرب، الأمثال، فهرست الكتب.

[ز ٢١٥٥١
ز ٢١١٥٢
ز ٢١١٥٣]

تحقيق: عبدالرزاق محيى الدين، بغداد: مطبعة النجاح، ١٩٥٤م، ٢٤٤ص، م٦ص ، ف ١٢ص: المحتوى، الأعلام.

تحقيق: إبراهيم الكيلانى، دمشق: مكتبة أطلس ومطبعة الإنشاء، ١٩٦٤م، المجلد الأول، ٦٦٧ص، م١٣ص + ٤ص نماذج مصورة من المخطوط، ف١٤٠ص: الأعلام، الأماكن، القبائل والأمم والفرق، الكتب، الأبيات، المراجع، المحتوى.

المجلد الثانى، ق١ : ١٩٦٦م، ٣٥٤ص، م٣ص، ف٥٣ص (كالسابق).

المجلد الثانى ق٢ : ٩٥٨ص، ف٩٠ص: الأعلام، القبائل والأمم والفرق، أيام العرب، البلدان، أسماء الكتب، المحتوى، الأبيات، تصويب، استدراك.

المجلد الثالث، ق١ : ٤٠٥ص، ف٥٥ص، (كالسابق).

المجلد الثالث، ق٢ : ٣٢٠ص، ف٤٨ص.

المجلد الرابع: ٣٥٤ص، ف٥٠ص.

تحقيق: وداد القاضى، تونس: الدار العربية للكتاب، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، ج٧: ٤٣١ص، ف٦٣ص، ف٨٧ص: الأعلام، الآيات، الأحاديث، القوافى، اللغة، القبائل والأمم والطوائف والفرق، الأمثال، فهرس الكتب المذكورة فى المتن.

تحقيق: وداد القاضى، بيروت : دار صادر ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

ج١ : ٢٦٤ص، م٩ص، استدراكات ٢٤٩ ــ ٢٥٣.

ج٢ : ٢٤٢ص، تعليقات واستدراكات ٢٤٤ ــ ٢٥٣.

ج٣ : ١٨٦ص، تعليقات واستدراكات ١٨٩ ــ ١٩١.

ج٤ : ٢٤٦ص.

ج٥: ٢٢٨ص.

ج٦: ٢٥١ص استدراكات ٢٥٢ ــ ٢٥٣.

ج٧: ٢٩٢ص.

ج٨: ٢١٠ص.

ج٩: ٢٢٦ص، دراسة فى (كتاب البصائر والذخائر) ٢٢٧ــ ٣٠٥، منقول عن (كتاب البصائر والذخائر) لم ترد فيما وصلنا منه وجاءت فى المصادر الأخرى ٣٠٧ ــ ٣١٧.

ج١٠: الفهارس ٣٧٤ص. الأعلام ـ الآيات القرآنية ـ الأحاديث النبوية ـ الأحاديث القدسية ـ الأماكن والوقائع والأيام ـ القبائل والأمم والطوائف والجماعات والفرق ـ اللغة ـ القوافى ـ الكتب المذكورة فى المتن ـ الأمثال ـ الرسائل ـ الخطب ـ التوقيعات ـ الوصايا ـ مصادر الدراسة والتحقيق.

٥ ـ رسائل أبى حيان التوحيدى

توجد رسائل أبى حيان مفردة فى مكتبات تركيا.

مخطوطاتها:

المدينة ٣٦٠، شهيد على ١١٨٦، لا له لى ٣٦٤٥ و٢٤٣٣ و٣٦٤٧، الإسكوريال ١ : ٥٣٨.

طبعاتها

تحقيق: إبراهيم الكيلانى، دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٥م، ٤٢٧ص، م١٩٦ص دراسة عن التوحيدى، ف١٣ ص: المصادر والمراجع، المحتوى. والرسائل المنشورة هى:

١ ـ رسالة السقيفة.

٢ ـ رسالة فى علم الكتابة.

٣ ـ رسالة الحياة.

٤ ـ رسالة فى العلوم.

٥ ـ رسالة إلى أبى الفتح بن العميد.

٦ ـ رسالة إلى أبى الوفاء المهندس البوزجانى.

٧ ـ رسالة أخرى إلى الوزير أبى عبدالله العارض، وزير صمصام الدولة البويهى.

٨ ـ رسالة إلى القاضى أبى سهل ، على بن محمد.

ونشرت «رسالة الحياة».

بتحقيق إبراهيم الكيلانى، دمشق: المعهد الفرنسى للدراسات العربية، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥١م، ٣٨ص، م١ص نموذج مصور من المخطوط ، ف٨ ص: الأعلام، الأمم والفرق والجماعات، الأمكنة والبلدان، أسماء الكتب، المصادر. نشرت ضمن كتاب بعنوان (ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى).

وبتحقيق كلود أوديبر، دمشق: المعهد الفرنسى للدراسات العربية، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٥م، ٥٠ص.

و«رسالة السقيفة»

بتحقيق إبراهيم الكيلانى، دمشق: المعهد الفرنسى للدراسات العربية، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥١م، ٣٨ص، م١٠ص + ٢ ص نماذج مصورة من المخطوط. نشرت تحت عنوان (ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى).

و«رسالة فى علم الكتابة».

بتحقيق إبراهيم الكيلانى، دمشق: المعهد الفرنسى للدراسات العربية، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥١م، ٢٠ص. نشرت تحت عنوان (ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى).

وبعناية فرانز روزنتال، مجلة الفنون الإسلامية Arts. Islamic، جامعة متشيجان، المجلدان: ١٣ ــ ١٤، (١٩٥٨م).

و«رسالة فى العلوم»:

دار الخلافة العلية، قسطنطينية: مطبعة الجوائب، ١٣٠١هـ/ ١٨٨٣م، ٩ص، ٢٠٠ ــ ٢٠٨)، طبعت تحت عنوان (رسالتان للعلامة أبى حيان التوحيدى).

القاهرة: المطبعة الشرفية، ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م، ١٩٨ص (معها الصداقة والصديق).

وبعناية Marc Bergè ، مجلة المعهد الفرنسى للدراسات العربية BEO، دمشق، المجلد ١٨، (١٩٦٣م - ١٩٦٤م)، ٤٣ص (٢٤١ - ٢٨٣)، م١٤ص بالفرنسية + ٤ص نماذج مصورة، ف ٥ص: المصطلحات، المحتوى.

وبتحقيق على متولى صلاح، القاهرة: مكتبة الآداب ومطبعتها.

القاهرة: المطبعة النموذجية، سنة ١٩٧٢م، نشرت مع (رسالة الصداقة والصديق).

٦ - الرسالة البغدادية :

هايلدبرغ، ١٩٠٢.

تحقيق عبود الشالجى، بيروت : دار الكتب، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ٤٦٤ص،م ٤١ص، ف ٧١ص: المحتوى، الأعلام، فهرس جغرافى، فهرس عمرانى، فهرس الكتب والمراجع.

٧ - الصداقة والصديق:

ذكر فى مقدمته أنه بدأ فى تأليفه سنة ٣٧١هـ بعد أن ذكر لأبى الخير زيد بن رفاعة شيئًا من موضوعه نقله إلى الوزير أبى عبدالله بن سعدان قبل تحمله أعباء الدولة وتدبره أمر الوزارة، فأعجب بموضوعه وطلب إليه أن يتم تدوينه ولكنه شغل عنه.

قال أبو حيان: «ولما كان هذا الوقت وهو رجب سنة أربعمائة عثرت على المسودة وبيضتها».

واستدل ياقوت من ذلك على بقاء أبى حيان إلى ما بعد الأربعمائة.

مخطوطاته:

نسخة فى استامبول.

طبعاته:

دار الخلافة العلية، قسطنطينية: مطبعة الجوائب، سنة ١٣٠١هـ/ ١٨٨٣م، ١٩٩ص، وطبعت تحت عنوان، (رسالتان للعلامة أبى حيان التوحيدى).

[٢٨٠٢ أدب
٢٤٣أدب ش]

نشره الشيخ محمد أحمد أبى النصر البحراوى من علماء الأزهر مع رسالة العلوم عن النشرة السابقة، القاهرة: المطبعة العامرة الشرقية ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٦م، ١٩٧ص، طبع تحت عنوان كتاب الأدب والإنشاء فى الصداقة والصديق ويليه رسالة العلوم . [٣٩٧٥ أدب]

تحقيق إبراهيم الكيلانى، دمشق: دار الفكر، ١٩٦٤، ٥٦٢ص، م١٩ص + ٣ص نماذج مصورة من المخطوط، ف ١٠ص: الأعلام، الأماكن والبلدان، الأمم والقبائل والطوائف، أسماء الكتب، القوافى، الموضوعات.

[ز ٤٦٦٧١
ز ٤٦٦٧٢
ز ٤٦٦٧٣]

تحقيق: على متولى صلاح، القاهرة : مكتبة الآداب ومطبعتها، المطبعة النموذجية، ١٩٧٠م، ٤٧٩ص، م٤ص، نشرت مع (رسالة فى العلوم).

٧ - مثالب الوزيرين:

تحقيق إبراهيم الكيلانى، دمشق: دار الفكر، ١٩٦١م. ٤١٣ص، م١١ص + ٢ص نماذج مصورة من المخطوط، ف ٣٨ص: الأعلام، القوافى، البلدان، الأقوام والمذاهب، أسماء الكتب.

[ح ٣٧١]

وانظر = أخلاق الوزيرين.

٨ - المقابسات

وهو ١٠٦ مقابسة. ذكر فيه أبو حيان بعض ما وقع إليه من مذكرات علماء مشهورين كانوا فى بغداد يختلون إلى مجلس صديقه وأستاذه أبى سليمان المنطقى السجستانى. وأكثر ما ذكره من محفوظه حيث كانوا يتذاكرون فى موضوعات شتى فى الفلسفة والأدب وما وراء الطبيعة، وأكثرها على طريقة السؤال والجواب.

مخطوطاته

□ ليدن ١٤٤٣، بلدية الإسكندرية ضمن مجموعة برقم ن ٢٤٩٠ - د ، فهرس مكتبة بانكيبور بالهند ٢٣٣٧/٢١.

طبعاته

- عناية الميرزا حسين الشيرازي، بومبى: طبع حجر، ١٣٠٦هـ/ ١٨٩٨م.
- عناية حسن السندوبى، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢٩م، ٤٩٩ص.
- تحقيق: محمد توفيق حسين، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧٠م، ٥٩٩ص، ٤٧ص + ٢ص نماذج مصورة من المخطوط.ف ١١٥ص : مواد المقابسات، الرسائل والكتب، الأعلام، الألفاظ، التعريفات الفلسفية.

٩ ـ مناظرة بين أبى بشر متى بن يونس القنائى وأبى سعيد السيرافى:

- عناية مارجليوث، مجلة الجمعية الملكية الآسيوية، JRAS ، لندن، ١٩٠٥م.
- عناية حسن السندوبى، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢٩م، (فى مقدمة كتاب: المقابسات).

١٠ ـ الهوَامِل والشّوامِل:

هى مائة وثمانون مسألة من الهوامل سألها أبو حيان التوحيدى، وأجاب عنها بالشوامل أبو على أحمد بن محمد ابن يعقوب بن مسكويه المتوفى سنة ٤٢١هـ.

والهوامل هى الإبل السائبة يهملها صاحبها ويتركها ترعى، والشوامل هى الحيوانات التى تضبط الإبل الهوامل فتجمعها.

مخطوطاته:

نسخة فى مكتبة آيا صوفيا باستامبول كتبت فى القرن الرابع أو الخامس للهجرة عليها تملك باسم محمد بن إبراهيم مؤرخ فى سنة ٤٤٠هـ، فى ١٦٩ ورقة (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ٨٨٩ أدب).

طبعاته:

تحقيق أحمد أمين وسيد أحمد صقر، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، مطبعة الناشر، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م، ٤١٢ص، م١٣ص، ف٣٠ص: استدراكات، الأعلام، القوافى، الأمم والفرق والجماعات، البلدان، الكتب، المسائل.

الهوامش:

(١) ياقوت معجم الأدباء ١٥ : ٥.
(٢) يقول ياقوت: لم أر أحداً من أهل العلم ذكره فى كتاب (معجم الأدباء ١٥ : ٦).
(٣) محمد بن تاويت الطنجى: **مقدمة أخلاق الوزيرين** لأبى حيان، صفحة ح.
(٤) الصفَدى: **الوافى بالوفيات** ٢٢ : ٤١.
(٥) ياقوت: **معجم الأدباء** ١٥ : ٥، الصفدى: **الوافى بالوفيات** ٢٢ : ٣٩، السبكى: **طبقات الشافعية الكبرى** ٥ : ٢٨٦، السيوطى: **بغية الوعاة** ٣٤٨.
(٦) ابن خلكان: **وفيات الأعيان** ٥ : ١١٣، الأسنوى: **طبقات الشافعية** ١ : ٣٠٢.
(٧) السيوطى: **بغية الوعاة** ٣٤٨.
(٨) الذهبى : **سير أعلام النبلاء** ١٧ : ١٢١.
(٩) السبكى: **طبقات الشافعية الكبرى** ٥ : ٢٨٦ ــ ٢٨٧.
(١٠) Stern, S. M., **EI²**, **art. Abû Hayyân I**, 127، الصفدى: **الوافى بالوفيات** ٣ : ١٦٥ ــ ١٦٦.
(١١) أبو حيان : **المقابسات** ١٥٦.
(١٢) السبكى : **طبقات الشافعية الكبرى** ٥ : ٢٨٧، ، الذهبى: **سير أعلام النبلاء** ١٧ : ١٢٢.
(١٣) نفسه.
(١٤) ياقوت : **معجم الأدباء** ١٥ : ١٣.
(١٥) نفسه.
(١٦) أبو حيان: **أخلاق الوزيرين** ٤٩٢ ـ ٤٩٤، ياقوت: **معجم البلدان** ١٥ : ١٣، ٣٤.
(١٧) ابن خلكان: **وفيات** ٥ : ١١٣.

(١٨) ياقوت : **معجم الأدباء** ٦ : ١٨٦.
(١٩) أبو حيان: **أخلاق الوزيرين** ٣١١، ياقوت: **معجم الأدباء** ١٥ : ٣٢، ابن حجر: **لسان الميزان** ٦ : ٣٧١.
(٢٠) أحمد أمين: مقدمة **الهوامل والشوامل** صفحة د.
(٢١) ياقوت : **معجم الأدباء** ١٥ : ٥ ـ ٦.
(٢٢) نفسه: ١٥ : ١٨.
(٢٣) ابن الجوزى: **المنتظم** ٨: ١٨٤، الذهبى: **سير أعلام النبلاء** ١٧ : ١٢٠ السبكى: **طبقات الشافعية الكبرى** ٥ : ٢٨٨، الصفَدى: **الوافى بالوفيات** ٢٢ : ٣٩، ابن حجر: **لسان الميزان** ٦ : ٣٦٩، السيوطى: **بغية الوعاة** ٣٤٩.
(٢٤) الذهبى: **ميزان الاعتدال** ٤ : ٥١٨.
(٢٥) السبكى: **طبقات الشافعية الكبرى** ٥ : ٢٨٧، الصفَدى : **الوافى** ٢٢ : ٣٩.
(٢٦) ابن حجر : **لسان الميزان** ٦ : ٤٧٢.
(٢٧) الصفَدى: **الوافى بالوفيات** ٢٢ : ٣٩.
(٢٨) السبكى : **طبقات** ٥ : ٢٨٨.
(٢٩) عبدالرحمن بدوى: مقدمة **الإشارات الإلهية** صفحات أ، يزيح.
(٣٠) الصفدى: **الوافى** ٢٢ : ٣٩.
(٣١) ياقوت: **معجم الأدباء** ١٥ : ٢٦، ابن خلكان: **وفيات** ٥ : ١١٤، الذهبى: **سير** ١٧ : ١٢٠، ابن حجر: **لسان الميزان** ٦ : ٣٦٩.
(٣٢) الصفدى: **الوافى**٢٢ : ٤١، السيوطى: **بغية الوعاة** ٣٤٩ (٨) ياقوت: معجم الأدباء ١٥ : ٢٦، ابن خلكان: **وفيات** ٥: ١١٤، الذهبى: سير ١٧ : ١٢٠، ابن حجر: **لسان الميزان** ٦: ٣٦٩.
(٣٣) الصفدى: الوافى٢٢ : ٤١، السيوطى: **بغية الوعاة ٣٤٩**
(٣٤) الشيرازى: **شد الإزار فى حط الأوزار عن** زوار المزار، طهران ١٣٢٨هـ ، ١٧.
(٣٥) ياقوت : **معجم الأدباء** ١٥ : ١٦، السيوطى: بغية الوعاة ٣٤٩.
(٣٦) السيوطى: **بغية الوعاة** ٣٤٩.
(٣٧) ياقوت : **معجم الأدباء** ١٥ : ٢١.
(٣٨) نفسه ١٥ : ٢٢ – ٣٢.

التوحيدى

محمود إبراهيم *

١ ـ لماذا نهتم بالتوحيدى؟

(أ) لأننا نشعر أن التوحيدى لم ينل ما يستحقه، وأنه ظلم على الرغم من قدراته الفذة، ولأنه كان يشعر بما لحقه من ظلم، بدليل أنه أحرق كتبه عام ٤٠٠ هـ على الأرجح. يقول الإنجليز: "We are always with the under dog"، فى إشارة لهم بأننا نتعاطف مع المظلوم أو المغلوب، وقد تعاطف معه قدماء قبل أن نتعاطف نحن معه.

(ب) لأن التوحيدى ترك لنا، فيما ترك، شيئا يمكن الإفادة منه فى وقتنا الحاضر؛ إذ ترك مصطلحات فى علوم عصره بالعربية، وهذه لا تحتاج إلا إلى التنظيم فى قوائم تختص كل قائمة بعلم من العلوم، ويستفاد منها فى وضع مقابلات عربية لما كان متوفراً فى أيام التوحيدى، مع إدراكنا أن مصطلحات قد جددت، وأننا مطالبون بإيجاد مقابل عربى لهذه المصطلحات الجديدة.

* كلية الآداب الجامعة الأردنية، عمان ـ الأردن.

(جـ) لأنه كان ملماً إلماماً حقيقياً بعلوم عصره، على سعة هذه العلوم وتنوعها. ولا نغالى إذا قلنا إنه كان موسوعياً، ومعرفته بعلوم عصره الواسعة،كانت معرفة متخصص؛ فهو يمثل أفضل تمثيل علماء القرن الرابع الهجرى الذى يعد قرن نضج المعارف الإسلامية. وقد أتاح له عمره الطويل القدرة على أن يلم بتلك المعارف.

(د) لأنه سافر إلى بلدان عدة، والسفر وسيلة من وسائل المعرفة والثقافة، واحتك بأنماط مختلفة من البشر، وقال فيهم ما أملته عليه إحساساته ومشاعره دونما مجاملة، ولأنه لم يكتم هذه الإحساسات والمشاعر، بل عبر عنها بصراحة ووضوح، حتى لو كانت مهينة لشخصه، جارحة لكرامته.

(هـ) لأنه لم يكن مجرد صوفى ترك الدنيا ولم يلتفت إليها، بل كان راغباً فى أن يأخذ من الدنيا أمتع ما فيها، وقد عبر عن ذلك بنفسه أبلغ تعبير، وقارن بين آماله وتطلعاته وبين واقعه، وما أبعد الفرق بينهما.

(و) لأنه - كما يبدو - كان يستطيع أن يسبر أعماق من يتعامل معهم ولا يأخذ بمجرد الظواهر الخارجية، ولعل هذا هو الذى جعل بعضاً من الكبراء يضيق به ذرعاً، بل يفكر فى قتله.

(ز) لأنه ابتكر ألفاظاً - وعلى الأغلب هو الذى وضعها - للمرة الأولى فى موضوعات شتى، وبذا سمى للاحقين ما يمكن أن يفيدوا منه فى أزمانهم اللاحقة.

(ح) ولأن قدرته اللغوية كانت مميزة بصورة خاصة؛ إذ استطاع أن يستخدم هذه القدرة بصورة فعالة جداً، وما كان يصعب عليه أن يجد لفظاً لكل جديد، فى مختلف الموضوعات التى كان له معرفة بها، وهى موضوعات تناولت كل علم من علوم القرن الرابع، الذى هو قرن نضج العلوم الإسلامية الأصلية أو المأخوذة عن الآخرين.

٢ - هل كان التوحيدى موسوعيا؟

نستدل على موسوعية التوحيدى من خلال كتبه التى دبجها، ومن خلال الموضوعات التى تطرق إليها، فضلاً عن الأساتذة الذين درس عليهم، وكل واحد منهم إما أن يكون متخصصاً بفرع من فروع المعرفة أو بفروع عدة. فقد درس فى حياته الفلسفة والمنطق على أكبر عالمين فيهما فى القرن الرابع، وهما يحيى بن عدى المتوفى سنة ٣٦٤ هـ، وأبوسليمان المنطقى المتوفى سنة ٣٩١ هـ. ويحيى بن عدى فيلسوف نصرانى قيل إنه انتهت إليه رياسة أهل المنطق فى زمانه، وقد ترجم كتب أرسطو إلى العربية ولخص مؤلفات أستاذه الفارابى وشرح فلسفته. ولعل أثره فى التوحيدى يظهر بصورة خاصة فى كتاب (المقابسات)، وكان أبو سليمان المنطقى من أعظم علماء المنطق، وقد اعتزل الرؤساء لعوره وإصابته بالبرص، فلزم منزله، ووفد عليه العلماء والطلاب حتى غدا منزله مقيلاً لأهل العلوم القديمة، وكان يجمع إلى العلم بالمنطق إلماماً بالأدب والشعر. وعلاقته بالتوحيدى كانت وثيقة كما تدل على ذلك عبارة الوزير ابن سعدان للتوحيدى: "... فقد بلغنى أنك جاره ومعاشره ولصيقه ومجاوره، وقافى خطوه وأثره، وحافظ غاية خبره"، بل إن القفطى تصور أن التوحيدى كان يغشى منازل الرؤساء لينقل أخبارها إلى المنطقى.

ودرس التوحيدى الفقه الشافعى والتفسير على القاضى أبى حامد المروروذى المتوفى سنة ٣٦٢ هـ، وقد نقل عنه الكثير وروى عنه، حتى إن ابن أبى الحديد يقول: "إن التوحيدى كان يسند إلى المروروذى ويقول: "وإنما أولع بذكر ما يقوله هذا الرجل، لأنه أنبل من شاهدته فى عمرى، وكان بحراً يتدفق حفظاً للسير، وقياماً بالأخبار، واستنباطاً للمعانى، وثباتاً على الجدل، وصبراً على الخصام". وفى مادة فقه الشافعى، درس التوحيدى على أبى بكر محمد بن على القفال بن إسماعيل الشاشى المتوفى سنة ٣٦٥ هـ، الذى قيل فيه إنه كان فقيهاً محدثاً أصولياً لغوياً شاعراً.

ودرس أيضاً على القاضى أبى الفرج النهروانى المتوفى سنة ٣٩٠ هـ، وكان فقيهاً أديباً شاعراً وصفه ابن خلكان بأن له "أنسة بسائر العلوم"، وكان أهل زمانه يقولون عنه: "إذا حضر القاضى أبوالفرج، فقد حضرت العلوم كلها". ووصفه صاحب (الفهرست) بأنه كان "فى نهاية الذكاء وحسن الحفظ وسرعة الخاطر فى الجوابات".

ودرس التوحيدى على علىّ بن عيسى الرمانى المتوفى سنة ٣٨٤ هـ، وكان إماماً فى اللغة والأدب وذا معرفة بعلم الكلام كما تدل على ذلك عبارة ابن خلكان: "جمع علم الكلام والعربية"، وعده ياقوت فى طبقة أبى على الفارسى والسيرافى، وقال فيه ابن خلكان: "لم ير قط مثله علما بالنحو وغزارة فى الكلام، وبصراً بالمقالات وإيضاحاً للمشكل، مع تأله وتنزه ودين ويقين، وفصاحة وفقاهة وعفافة ونظافة". وقد كان للرمانى باع طويل كذلك فى التفسير على طريقة المعتزلة؛ إذ وضع تفسيراً للقرآن، بلغ من قيمته أن قال الصاحب بن عباد رداً على من اقترح عليه أن يصنف تفسيراً: "وهل ترك على بن عيسى الرمانى شيئا؟".

وقرأ التوحيدى على أبى محمد جعفر الخلدى المتصوف الزاهد، وأبى الحسين ابن سمعون المتوفى سنة ٣٨٧ هـ الذى وصف بأنه وحيد عصره فى الكلام على الخواطر وحسن الوعظ وحلاوة الإشارة ولطف العبارة، وهو الذى وصفه ابن الجوزى بـ "الناطق بالحكمة"، بالإضافة إلى العامرى الفيلسوف، والنوشجانى، وأبى الخير اليهودى، وجماعة من مشايخ النصارى الذين كانوا متحرمين بالفلسفة ومحبين لأهلها، وأبى الوفاء المهندس المتوفى سنة ٣٧٦ هـ،

الذى كان من كبار علماء زمانه. وبلغ المحل الأعلى فى الرياضيات، وكان أحد الأئمة المشاهير فى علم الهندسة وله فيها استخراجات غريبة لم يسبق إليها، ويعد من كبار مترجمى وشراح إقليدس وديوفانتوس وبطليموس، وله كتب عدة فى العدديات والحسابيات والفلك.

هذه الثقافة الموسوعية التى اكتسبها التوحيدى من جلة علماء عصره ظهرت فى كتبه ذات الموضوعات المختلفة؛ فكتابه (البصائر والذخائر) الذى ألفه بين ٣٥٠ و٣٦٥ هـ، هو كتاب أدب ولغة وتاريخ وتفسير وحديث. وقد وصفه كاتب حديث بحق أنه يمثل شخصية أديب وراق وراوية حافظ قرأ كتباً كثيرة، وسمع أحاديث جمة، فاختار منها الغرر والعيون والغرائب والأطايب، ثم جمعها بعضها إلى بعض فى هيئة كتاب. أما (مثالب الوزيرين) فهو تحفة أدبية ثمينة، أودعها التوحيدى على حد تعبيره نفسه الغزير، ولفظه الطويل والقصير. أما (الإمتاع والمؤانسة) الذى ألف سنة ٣٧٣ هـ، فهو بلغة القفطى:

«كتاب على الحقيقة لمن له مشاركة فى فنون العلم، فإنه خاض كل بحر، وغاص فى كل لجة وما أحسن ما رأيته فى ظهر نسخة من كتاب الإمتاع بخط بعض أهل جزيرة صقلية، وهو: «ابتدأ أبو حيان كتابه صوفياً، وتوسطه محدثاً، وختمه سائلاً ملحفاً».

وأما كتاب (المقابسات) الذى وضعه بعد أن تقدم به العمر، وربما كان ذلك حوالى ٣٩٠ هـ، فهو كتاب فلسفة واجتماع وفكر، روى فيه التوحيدى من محفوظه، وبلغته، آراء معاصريه بطريقة جدلية حوارية، وكان فى الغالب يعزو كل رأى إلى صاحبه. وتتضمن الأوراق التى تشكل (رسالة فى علم الكتابة) حديثاً طريفاً فريداً عن الخطوط العربية، من أقدم ما وصل إلينا فى هذا الباب، والأرجح أنها ألفت بعد عام ٣٧٤ هـ، بينما تمثل رسالة «السقيفة» الصراع الذى كان قائماً بين السنة والشيعة زمن البويهيين. وواضح من محتوياتها أن التوحيدى أخذ بجانب أهل السنة، وقد تفنن فى الناحية البيانية من الرسالة. وأما (رسالة الحياة) فهى ذات طابع فلسفى صوفى، فيها مشابه من بحوث كتاب (المقابسات). وفى (رسالة العلوم) تحدث التوحيدى عن الفقه وعلم الكلام والفلسفة والنحو واللغة والهندسة والبلاغة والتصوف، فى معرض وصفه هذه العلوم ومحاولته الربط بينها، ولعلها مما ألف فى حقبة متأخرة من حياته، كما يوحى بذلك أسلوبها.

أما كتاب (الهوامل والشوامل)، الذى ربما كتب حوالى سنة ٣٧٥ هـ، بعد مقتل الوزير ابن سعدان، فإنه يشتمل على أسئلة فى مسائل فلسفية وكلامية وطبيعية ولغوية، يوجهها التوحيدى إلى صديقه مسكويه، ويحاول مسكويه أن يرد عليها بأجوبة يغلب عليها الطابع الفلسفى. وأما كتاب (الصداقة والصديق)، الذى نسخ وبيض عام ٤٠٠ هـ، وإن كان قد وضع بعد عودة التوحيدى من عند الصاحب بن عباد سنة ٣٧١ هـ، فقد جمع فيه مؤلفه ما قيل من شعر أو نثر فى الصداقة والصديق، وما ترجم إلى العربية فى هذا الموضوع من حكم يونانية أو فارسية، وكذلك مختارات من أحاديث الرسول (ص) وآل بيته. وقد عالج التوحيدى فى كتابه هذا موضوع الصداقة معالجة أدبية فلسفية نفسية، أظهرت مقدرته على التغلغل فى النفس الإنسانية وتعرفه الدقيق نوازع الإنسان وأحاسيسه. ويحتوى كتاب (الإشارات الإلهية) الذى كتب فى حدود سنة ٣٩٣ هـ مادة صوفية، يتوجه فيها التوحيدى بأدعيته ومناجياته الحارة إلى خالقه، بعد اليأس من الدنيا ومحاولة نبذها والفناء فى الله جل وعلا. وإذا كانت تطلعات الجسد ومطامح الإنسان قد اختفت فى هذا الكتاب، فإن تطلعات الروح التى تستخفر فيها مشاعر الحرمان وأحاسيس العزلة، تقابل القارئ بلفحات حارة فى كل جزء من أجزائه.

فإذا جمعنا كتابات التوحيدى، مع عدم التطرق إلى أساتذته، تبين لنا أنه كان عالماً بالفقه والتعبير والحديث والأصول اللغوية والشعر والأدب والنحو والتصوف والزهد والفلسفة والهندسة والرياضيات وعلوم اليونان فى العدديات والحسابيات والفلك والأدب والتاريخ والتعبير والحديث، والاجتماع، والفكر، والخطوط العربية. وبين بلغته فى (رسالة السقيفة) الصراع الذى كان قائماً بين السنة والشيعة زمن

البويهيين، كما جمع فى (الصداقة والصديق) ما قيل من شعر أو نثر، وما ترجم إلى العربية فى هذا الموضوع من حكم يونانية أو فارسية، وكذلك مختارات من أحاديث رسول الله (ص)، وعالج فى هذا الكتاب موضوع الصداقة والصديق معالجة أدبية فلسفية نفسية، أظهرت مقدرته على التغلغل فى النفس الإنسانية، وتعرفه الدقيق نوازع الإنسان وأحاسيسه. وفى (الإشارات الإلهية) نلحظ تطلعات الروح التى تستمر فيها مشاعر الحرمان وأحاسيس العزلة، كأنها لفحات حارة فى كل جزء من أجزائه.

وقد يسأل إنسان حديث: كيف يتسنى لرجل واحد، أن يجمع بين هذه المعارف كلها؟ لأن المتسائل يفكر فى علوم هذا اليوم وتنوعها ودقائقها، وينسى أن العلوم فى القرن الرابع كانت شيئاً يختلف عن علوم القرن العشرين، وأن التوحيدى قد عاش فترة طويلة، وأنه كان طلعة ذكياً شديد الملاحظة، لم تتعبه زوجة ولا ولد فى تأمين طلبات البيت، كما يعترف هو نفسه، فضلاً عن أنه كان - كما يبدو - غير ملتزم برأى، أو بنهج معين يقف عليه حياته ونشاطه، بدليل أنه أحرق كتبه عام ٤٠٠ هـ على الأغلب، وذلك دليل عدم الالتزام بما ورد فيها، فضلاً عن أن انشغاله بالنسخ والوراقة قد أتاح له أن يطلع على علوم مختلفة، ولو أنه ضجّ من الوراقة، كما يدل على ذلك وصفه لها بأنها «حرفة الشؤم». ورغم ذلك، فلنا أن نفترض أنها كانت بالنسبة إلى التوحيدى الذكى الطلعة المتعطش إلى المعرفة سبيلاً من سبل المعرفة، وأنها وصلته بأمهات الكتب العربية، وأفادته علماً وأسلوب كتابة وتعبير. وقد عمل فى هذه المهنة مدة طويلة، حتى لو بالغ عندما قال: «إن وزن المداد الذى صرفه فى تصانيفه أربعمائة رطل»، ولابد أنه استعمل كثيراً من هذا المداد فى النسخ والوراقة، والمعروف أن التوحيدى اشتغل فى الوراقة بعد أن عاد إلى بغداد من المشرق عام ٣٥٨ هـ، وكذلك خلال إقامته عند الصاحب بن عباد فى الرى ما بين ٣٦٧ و ٣٧٠ هـ، بعد أن عاد من الرى إلى بغداد واتصل بالوزير ابن سعدان عام ٣٧٠ هـ، ثم بعد أن قتل الوزير عام ٣٧٥هـ؛ حيث تفرغ التوحيدى للدراسة ومجالسة أهل العلم والمعرفة، إلى أن فترت همته بسبب العجز والشيخوخة ومشاعر اليأس، بالإضافة إلى ما قاله التوحيدى، وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً، من أنه لم يجد حوله طول عمره ولداً نجيباً وصديقاً حبيباً وصاحباً قريباً وتابعاً أديباً، ورئيساً منيباً. كما أنه لم يذكر عنه أى من القدماء أنه تزوج وأنجب. ويجب أن نذكر هنا أنه سافر كثيراً، واحتك بأصناف من الناس تتفاوت فى قدرتها العقلية وفى مراكزها - والسفر ثقافة كما يقولون. فقد احتك أولاً بالوزير المهلبى فى بغداد، قبل عام ٣٥٢هـ - وقد توفى المهلبى فى هذا العام، وكان وزيراً مثقفاً يعطف على أهل الأدب والعلوم حتى قال فيه أبوإسحق الصابى: «كان أبو محمد (المهلبى) يخاطب بالأستاذية». وقال مسكويه فيه: «إنه مات بموته عن الكتاب الكرم والفضل». وفى إطار تنقلاته وأسفاره، حج التوحيدى عام ٣٥٣ هـ وتعرف فى مكة على جماعة من كبار الصوفية، وأخذ منهم، ثم غادر مكة بصحبة عدد منهم سنة ٣٥٤ هـ، وزار أصبهان وأرّجان ونيسابور. وفى أرجان تعرف على أبى الوفاء المهندس. وفى أصبهان حضر مجالس العلماء ومنهم أبو سعيد البسطامى، واتجه إلى الرى، وهناك تعرف على مسكويه خازن كتب ابن العميد وصاحب كتاب (تجارب الأمم) و(تهذيب الأخلاق)، فقامت بينهما صداقة ظهر أثرها فى كتاب (الهوامل والشوامل). وخلال إقامته فى الرى، كان يحضر مجلس رجل مشهور بالفلسفة هو أبو الحسن العامرى، فأخذ عنه فلسفة ممزوجة بنزعة صوفية. ثم عاد إلى بغداد عام ٣٥٨هـ وأخذ يمارس مهنة الوراقة. وفى عام ٣٦٤هـ زار أبوالفتح ابن العميد بغداد ووسّع على علمائها، فدبّج التوحيدى رسالة متأنقة فى مدح الوزير الشاب، غير أنه لم ينجح، وترك الابن كما ترك الأب من قبل. وفى سنة ٣٦٧هـ توجه إلى الصاحب، فكلفه الصاحب أن يعمل وراقاً، وضاق التوحيدى بالصاحب، كما ضاق الصاحب بالتوحيدى، حتى إنه هم بقتله، فعاد إلى بغداد سنة ٣٧٠هـ، وكتب (مثالب الوزيرين). وفى بغداد عين مراعياً لأمر مستشفى البيمارستان العضدى بوساطة صديقه أبى الوفاء المهندس، وكان يمارس الوراقة ويجتمع برجال العلم، خاصة بأستاذه أبى سليمان المنطقى. ثم التحق بخدمة الوزير ابن سعدان بوساطة صديقه أبى الوفاء. وكان ابن سعدان يفخر بالعلماء والأدباء من حوله: (ابن زرعة

الفيلسوف النصرانى، ومسكويه، وأبى الوفاء المهندس، وأبى سعيد بهرام بن أردشير، وابن حجاج وغيرهم)، ولقى أبوحيان القبول فى مجلس الوزير ابن سعدان، ولكنه أحرق كتبه عام ٤٠٠ هـ أو قريباً من هذا التاريخ.

مزايا التوحيدى:

التوحيدى يهتم كثيراً بالإنسان، بمشاعر الإنسان وهواجسه وأشواقه وتجاربه وتطلعاته، لأنه شديد الإحساس بالحياة، كما كان شديد الالتفات إلى ذاته، منقباً عما دق وخفى من مشاعرها وهو قادر على استبطانها، وقد ساعده ذلك على تحليل مشاعره وأفكاره، وأفكار الناس ومشاعرهم، ومن ثم الإبانة عنها بالكلمة الدقيقة الموحية. وربما كان التوحيدى متأثراً بأستاذه أبى حامد المروروذى فى الميل إلى سير الأشخاص. وقد نقل عن المروروذى قوله:

«الزهد فى الدنيا لا يصح، لأن الإنسان خلق فيها وعمرها وسكن فيها، فلا سبيل إلى انسلاخه منها على ما يرى جفاة الصوفية وما يقولون».

وهو يقول:

«... لأن هذه العاجلة محبوبة، والرفاهية مطلوبة، والمكانة عند الوزراء بكل حول وقوة مطلوبة، والدنيا حلوة خضرة، وعذبة نضرة».

وأعتقد أن هذا هو سر فشل أبى حيان وشعوره بالشقاء والتعاسة. فهو لم يترك الدنيا ترك غير آسف عليها ومتطلع إلى ما قد تعطيه، بل كان شديد الحرص على أن ينال منها كل ما يقدر عليه من متع، ولكنه لم يستطع؛ إذ إن كثيراً من الصوفية تركوا الدنيا غير آسفين على ما قد تعطيه، فى حين أن التوحيدى كان يطمع بكل ما يمكن لدنياه أن تعطيه من عطاء معنوى أو مادى. ولذا، استطاع أن يعبر عن شعور الإنسان بالفشل والضعف والعجز. وقد عبر التوحيدى عن ضعف الإنسان الجسدى والنفسى حين قال واصفاً نفسه:

«وكان الكلام فيها يقسو مرة، ويلين أخرى، ويخمد طوراً ويتقد طوراً، ولا يأتلف ائتلافاً، له فنون ترسم بالقلم وتبسط باللفظ، وذلك لطول الحدة وعلو السن، ونضوب ماء الوجه، وانفضاح متن الحال، وبيد قوى الطبيعة، وتهافت قوى الفطرة وخلوق... والبشرة، وعوارض آفات القريحة، وتباعد أقطار العبارة عن الحقائق المحدودة...».

ويقول التوحيدى فى الضعف النفسى:

«ولكن أين البال الرخى، والفؤاد الذكى، واللسان الحليف والصديق المساعد، والمستمع الواعى، والطالب الراغب وألتى الأمان من الخطأ، والسلامة على المنحنى؟».

وفى كشفه عن وضعه لا يستحى أن يعترف بالمهانة، بل يعترف بها بجرأة فى (الإشارات الإلهية)، مع أنك تشعر أنه كان يحس بشعور ممض بالغربة منذ مبتدأ الحياة حتى نهايتها، وكانت له قدرة على استبطان الذات واستقصاء جوانب النفس، وأن مناجياته كانت ذات غور وعمق وأثر، يضعها فى سجعات غير مستقرة وجادة فى إشاراته الإلهية. ويجرى عبدالرحمن بدوى مقارنة بينه وبين الأديب الألمانى فرانز كافكا؛ تكشف عن ما بين الرجلين من تشابه.

وباستطاعتنا القول إن التوحيدى كان محروماً، والمحرومون فى الدنيا كثيرون، ولكن ليس كل محروم قادراً على أن يعبر عن حرمانه بمثل ما عبر التوحيدى، ولاسيما، كما ذكرنا سابقاً، أنه كان يتطلع إلى متع الدنيا، ولم يكن زاهداً فيها، ويمكن أن نلحظ جوع التوحيدى العاطفى فى كتابه (الصداقة والصديق)، وفى تساؤلاته الموجهة إلى مسكويه فى (الهوامل والشوامل)، وفى أحاديثه فى (الإمتاع والمؤانسة)، وفى (المقابسات)، وفى توجهه إلى الله، بشكل غير مباشر، حينما افتقد الأصحاب فى كتابه (الإشارات الإلهية). وقد لحظ زكريا إبراهيم تغلغل التوحيدى فى مشاعر الإنسان فى كتابه (أبو حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأباء)، كما يتبدى ذلك واضحاً فى يأسه المعروف به فى (الصداقة والصديق)، وفى التوق العاطفى إلى المودة والصحبة فى (الإشارات الإلهية). وقد يتساءل متسائل: لم

كان التوحيدى محروماً مما يحتاجه أو يحن إليه من معطيات الدنيا ومتعها؟ هل كان الأمر لصراحته فى وصف من يقابله أو يحتك به؟ لكن هذا القول ينقضه أن التوحيدى كان أحياناً يتزلف ويتقرب من الوزراء والرؤساء دونما حرج؛ صحيح أنه كان يغضب ويقول مايشعر به تجاههم بعد أن يعرفهم ويعرف مواطن الضعف فيهم، ولا يكون ذلك إلا بعد أن يذوق من حرمانهم أو عدم تقديرهم لمواهبه ما يستثيره، ولكن لم كان هؤلاء الرؤساء والوزراء لا يحتملونه ولا يأبهون بغضبه؟ يخيل إلى أن الرجل كان مولعاً بتبين وجوه العيوب فيهم، أكثر مما كان حريصاً على استرضائهم. ومن منا يخلو من العيوب الدفينة؟ ولكن التوحيدى، كما يبدو، كانت له معرفة خارقة بالنفوس البشرية وبما فى هذه النفوس من عيوب مستكنة، ولم يتردد أبداً فى أن يكشف عن هذه العيوب عندما كان يغضب. فابن العميد، وكذلك الصاحب بن عباد، كانا من هؤلاء الناس، ولكن التوحيدى ركز على عيوبهما عندما غضب، وتناسى حسناتهما، وكأنى به يبحث عن هذه العيوب بحث مستقص. زد على ذلك أن التوحيدى - كما يبدو أيضاً - كان من النوع التشاؤمى الذى ينظر إلى الحياة بمنظار أسود، فلا يجد فيها ما يمدح، ويجد فيها الكثير مما يذم، وكل باحث يجد فى ما يتطلع إليه، المبهج المسر، والمسئ المؤلم. وربما كان عدم زواجه وإنجابه من الأمور التى حرمته من الرفيق المؤنس فى حياته. ومع ذلك، أتخيل أن التوحيدى لو تزوج لكان مصدر نكد على زوجته وأولاده! والدليل على أن نفسية التوحيدى لم تكن نفسية متفائل، أنه قد أحرق كتبه عام ٤٠٠هـ، لئلا يستفيد منها الناس، وقال فى ذلك ما قال، وهل نجد فى الناس الذين نعرفهم مثل هذا النموذج؟ لا شك أنهم موجودون ويغلبون الصغير القليل على الكبير الكثير عندما يحللون الأشياء، على الرغم من ذكائهم ومعرفتهم، وإلا لما وجد متفائل ومتشائم، هكذا خلقهم الله!

والواقع أن مثل هؤلاء الناس قد يتهمون فى دينهم وييأسهم من رحمة الله. ولم يكن اتهام الخوانسارى أبا حيان بالكذب وقلة الدين بلا سبب! وهل مقارنة عبدالرحمن بدوى التوحيدى بالأديب الألمانى كافكا بلا سبب أيضا؟ نقول ذلك بعد أن عرفنا أثر الحرمان على التوحيدى، لاسيما وهو يتطلع إلى متع الدنيا دونما زهد فيها، وبعد أن عرفنا الجوع العاطفى الذى أبرزه فى كتابه (الصداقة والصديق)، وفى تساؤلاته الموجهة إلى مسكويه فى (الهوامل والشوامل)، وفى أحاديثه فى (الإمتاع والمؤانسة) وفى (المقابسات)؛ إذ إنه يتوجه إلى الله بشكل غير مباشر، حينما افتقد الأصحاب، وكذلك فى (الإشارات الإلهية)؛ إذ نجد أن شعوراً من اليأس المعترف به والتوق العاطفى إلى المودة والصحبة قد تغلغل فى نفسه إلى مدى بعيد، وكذلك نجده فى سؤاله عن سر الخوف فى الإنسان!

ولكن، هل كان التوحيدى الشخص الوحيد الذى ابتلى بما ابتلى به؟ بالطبع لا، ولكن التوحيدى كان قادرا على أن يعبر بالكلمة البليغة عن أحاسيسه، واستعان بالصور الحية والمعنوية لتوكيد المعنى الذى أراد، بالإضافة إلى استثارة خيال القارئ؛ وقد استقصى ووازن وناظر، وهو يفعل ذلك، مع التوازم والإيقاع والترادف، واستعان كذلك بالتوضيح والتفسير والتفصيل والتقريب إلى الذهن والتصور، فقد كان إحساس التوحيدى بالغاً بالأشياء والأفكار، وهذا الإحساس البالغ دفعه إلى الإفراط فى الإبانة عنها، مستعيناً بالمعرفة الواسعة والثقافة الموسوعية المتشعبة، والثروة اللغوية الغزيرة التى مكنته من التعبير الفنى.

وصور التوحيدى فى كلامه، كما يقول إبراهيم الكيلانى، تركيبية واقعية أدبية، تحيط كلماتها القليلة بجميع خصائص الموصوف النفسية والخلقية والفكرية. وهو حين يسخر، يعود على الصفة الطيبة بمجموعة من أدوات الاستثناء والاستدراك والتمنى والنفى، التى تنفى فى النهاية الصفة الطيبة، ولا تبقى منها إلا آثاراً باهتة، ولا عجب فى ذلك، فهو حاذق جداً فى استعمال اللغة، حتى إن مسكويه يخاطب التوحيدى بقوله: «أيها الشيخ اللغوى» فى (الهوامل والشوامل)، وحتى إن الخوانسارى يقول فى (روضات الجنات) إن التوحيدى كان يعرف بـ«أبى حيان النحوى». والتوحيدى نفسه يقول، فى مقدمة (البصائر والذخائر):

«لم نجد لغة كالعربية، وذلك لأنها أوسع مناهج وألطف مخارج، وأعلى مدارج، وحروفها أتم، وأسماؤها أعظم، ومعانيها أوغل، ومعارفها

أشمل، ولها هذا النحو الذى حصته منها حصة المنطق من العقل، وهذه خاصة ما حازتها لغة على ما قرع آذاننا وصحب أذهاننا من كلام أجناس الناس».

والتوحيدى ذو عقل تساؤلى لحوح فى اللغة، كما يظهر فى سؤاله عن سر استعمال أدوات السؤال؛ إذ يقول: لم صارت أبواب البحث عن كل شئ موجود أربعة، وهى: «هل» و«أما» و«أى»، و«لم»؟ فى إطار أسئلته الكثيرة التى وجهها إلى مسكويه فى (الهوامل والشوامل). وهو ذو إحساس عميق بالمفردة اللغوية، كما يتبين من قوله فى (الإشارات الإلهية):

«أين موقفى وتوقفى، وأين تصرفى وتصوفى، وأين تعسفى وتفلسفى، وأين تحرقى وتشوقى، وبيانى وتبيينى، وأين استنباطى وخططى، وأين سقامى ومحنتى، وأين أينى وإنى وأنى، وأين كونى وعينى وعنى ومنى وكأنى؟».

والتوحيدى قادر على التمييز بين الكلمات ذات الدلالات المتشابهة، كالضريبة والطبيعة والنحيتة والغريزة والنحيزة والسجية والشيمة، كما يتبين من مطالعة كتابه (الإمتاع والمؤانسة) وكتابه (ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى)، وكتابه (الهوامل والشوامل). وهو قادر على أن ينطق أستاذه أبا سليمان المنطقى بحديث حول لون الظرف المخصوص بالزمان أكثر من الظرف المخصوص بالمكان؛ وهو قادر فى تخير الأوصاف والنعوت، حتى يكون موضوع النعت طريقاً جديداً. وهو قد استعمل تعبيرات لم يسبق إليها، وأعطى تعريفات موضحة لهذه التعبيرات، تميزت بأنها تعريفات حافلة بالصور البلاغية مع حلاوة إيقاع وتوائم أصوات، كما فى (ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى). وحتى الخط العربى، نظر إليه التوحيدى نظرة فنية جمالية واعتبره من أشكال الزخرف الإسلامى.

وللتوحيدى قدرة مذهلة على انتزاع التشبيهات من مصادر مختلفة، وهو يحرص - عن وعى وإدراك - على أن يكون فى تشبيهاته ابتكار، كما يتبين من كتابه (ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى). ويتلمس التوحيدى النعت الذى يوافق المفردة أشد الموافقة، كما يبدو ذلك واضحاً فى كتابه (مثالب الوزيرين). وقدرة التوحيدى على الوصف عجيبة متنوعة متشعبة، تتناول المحسوس والمعقول، والكبير الضخم، والدقيق الخفى، والشائع المعروف، والجيد غير المألوف، والفطرى، والعملى، والطبائع والأموال المرتبطة بمعايش الناس، كما يتبين فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة). ويتجاوز التوحيدى، فى قدرته على الوصف، الكلام إلى وصف الحروف والسطور، كما يتبدى فى (ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى). والتوحيدى يمجّ السجع الذى يتعسف فيه صاحبه الإيقاع والتنغيم، بتعسف الألفاظ، كما يتبين من كتابه (مثالب الوزيرين). وأدعية التوحيدى فى الغالب مطولة، ولكن ذلك لا ينبئ عن عجز التوحيدى عن القول البليغ الموجز، وإنما كانت الإطالة فى تلك الأدعية وليدة ظروفها ومناسباتها، ومن أجل التأثير القوى. والتوحيدى أدرك العلائق التى تقوم بين المفردات اللغوية، ومنها تلك التى تكون بين الأفعال والأسماء، وبين حروف الجر وما ترتبط به، وتستعمل معه من أصناف الكلم. وكتاباته تقدم أمثلة على استقامة نسبة الأفعال إلى الأسماء، وعلى معرفته بمعانى حروف الجر، ووجوه استعمالها، مع قدرة على التفريق الدقيق فيما بينها، وولع عجيب باستقصاء أنواعها.

وللكلمات أصوات تشى بمعانيها، ويفيد التوحيدى من غزارة اللغة ومن جميع ما تحتويه من خصائص الترادف والتقابل والتناغم والتآلف، فيؤلف من ذلك لحناً موسيقياً. وهو يقدم أثر المعرفة والقدرة اللغوية وحرارة النداء وبلاغة القول وتوازن العبارات على نحو فريد. وهو يفضل النثر على الشعر، ويقول فى ذلك، فى (الإمتاع والمؤانسة): «فالنثر أصل الكلام والنظم فرعه. والأصل أشرف من الفرع، والفرع أنقص من الأصل». ويقول - فى (الإمتاع والمؤانسة) - «إن الكتب السماوية القديمة والحديثة كلها منثورة لا تنقاد للوزن. ولا تدخل فى الأعاريض». ويقول كذلك:

«إن الوحدة فى (النثر) أظهر، وأثرها فيه أشهر، والتكلف فيه أبعد، وهو إلى الصفاء أقرب، ولا توجد الوحدة غالبة على شئ وإلا إذا كان ذلك

دليلاً على حسن ذلك الشئ وبقائه وبهائه ونقائه».

ثم يستشهد بقول ابن كعب الأنصارى:

«ومن شرف النثر أن النبى (ص) نطق به آمراً وناهياً ومستخبراً ومخبراً وهادياً وواعظاً وغاضباً وراضياً، وما سلب النظم إلا لهبوطه عن درجة النثر، وإلا لما فيه من النقص. ولو تساويا بالنطق بهما، ولما اختلفا، اختص بأشرفهما، الذى هو أجول فى جميع المواضع، وأجلب لكل ما يطلب من المنافع».

وفى لغة التوحيدى نقف على استعمال اللغة العربية استعمالاً حاذقاً فى الجدل الذى يعتمد المنطق ويتكئ على الفلسفة. ويكاد التوحيدى يستوعب مصطلحات أهل المنطق حين يورد هذه المصطلحات على لسان أبى سعيد السيرافى. وقد خاض التوحيدى فى موضوعات ترتبط بعلوم الإحياء فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة)، ووقف على أعتاب فكرة النسبية فى مفهومها المبسط القديم بدقة وسعة موسوعيين، وبجدة وابتكار، وقوة تعبير، وجمال أسلوب، فى كتاباته التى لم تتوافر فى مجتمعه لكاتب من القدماء.

لا عجب، إذن، أن يقول ياقوت فى التوحيدى: «فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء ونطقاً وفصاحة ومكنة». وهو - كما قال ياقوت - كثير التحصيل للعلوم فى كل فن حفظه، واسع الدراية. وأن تقول عنه دائرة المعارف الإسلامية:

«إنه حمل لواء الطريقة الجاحظية كالمطابقة بين المعنى والمبنى، والوضوح والصفاء والدقة والطرافة، والبعد عن التكلف والتزويق المصطنع، يساعده على ذلك لغة مطواع غنية، بلغت حداً من قوة التعبير والعمق لا مزيد عليه».

ويقول فيه آدم متز: «أسلوب التوحيدى أروع آيات النثر العربى» (الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى). ولم يكتب فى النثر العربى بعد التوحيدى ما هو أسهل وأقوى وأجد تعبيراً عن شخصية صاحبه مما كتب التوحيدى.

ويتحدث ابن خلدون عن نفاذ فكر التوحيدى وأصالته وموسوعية ثقافته.

ويقول زكريا إبراهيم:

«إنه استطاع أن يعبر بلغة أدبية عن أعمق المشكلات الميتافيزيقية والأخلاقية والدينية، التى كانت تقلق بال الفلاسفة فى عصره، وإنه لم يكتف بأن أخذ من كل عالم بطرف، بل حاول أيضاً أن يضارب الآراء بعضها ببعض، وأن يولد الدهشة فى نفوس الناس».

وقد حاول التوحيدى أن ينبه الناس إلى توخى الدقة فى تعبيراتهم اللفظية، وأدرك العلاقة الوثيقة بين اللغة والفكر، فكان يقرن أسئلته الفلسفية دائماً بأسئلة لغوية، مع الاهتمام فى الوقت نفسه بتحديد معانى الألفاظ تحديدا علميا دقيقا.

دين التوحيدى على اللاحقين:

قد يقول قائل: إن التوحيدى لم يكن الكاتب الوحيد الذى أثر فى اللاحقين، فما بالنا نهتم به ونعقد له مؤتمراً؟

لن أجيب عن هذا التساؤل نظرياً، فما أسهل أن يأتى الإنسان بنظرية تدعم حكمه ورأيه. وأنا أستاذ فى الجامعة الأردنية وعضو مؤسس فى مجمع اللغة العربية الأردنى.

ولذا، فإن إجابتى ستكون ذات طابع عملى مستمدة من الممارسة دون الاعتماد على النظريات. ففى الجامعة الأردنية، كما فى مجمع اللغة العربية الأردنى، نحاول أن ننقل المصطلح من اللغة الأجنبية إلى اللغة العربية، ويصعب علينا أحياناً أن نجد الكلمة العربية الملائمة. ونحن ندرك أن كثيراً من المصطلحات قد اختفى ولم يعد يستعمل فى حياتنا الحاضرة، ولذا فإن ما نبحث عنه هو الكلمة العربية التى تقابل الكلمة الأجنبية التى لا تزال مستعملة فى أيامنا هذه. وانطلاقاً من حاجتنا هذه، قد نحتاج أحياناً إلى الكلمة العربية الاصطلاحية التى تؤدى المعنى المطلوب، ويفهمها الإنسان العربى المثقف ثقافة معقولة. ولذا، أليس من الممكن أن تعد قوائم بالمصطلحات الأجنبية التى تستعمل فى زماننا هذا، وأن نجد لها المصطلحات العربية؟ قد يبدو الأمر صعباً. ولكن لم

لا نوظف أبناءنا فى الدراسات العليا لعمل من هذا النوع؟ وقد يكون من الأسهل عليهم أن توضع قوائم منفصلة، تختص كل منها بعلم من العلوم، كى نسهل على أبنائنا هذا العمل؟ ومعلوم أن التوحيدى ألم بأكثر من علم، وهذا يجعل مثل هذه التجربة أكثر فائدة لشمولها. وقد توسع التجربة، فنعمد إلى كل عالم من علمائنا القدامى فنضع له فى اختصاصه، إذا لم يختص إلا بعلم واحد، وفى اختصاصاته إذا كان ذا اختصاصات عدة، ونفيد من جهده وتعبه؟ ألم يفعل الأوروبيون ذلك حين أفادوا من الجذور اليونانية واللاتينية، عندما سموا مخترعاتهم الجديدة؟ كلكم يعرف أنهم قد فعلوا ذلك، وأفادوا ممن سبقهم، فلم لا نفيد نحن ممن سبقونا؟

إن علماءنا الماضين كثيرون، وأحسب أننا لم نفد من تراثهم الكبير، وأضعنا وقتاً كثيراً ونحن نتتبع المعاجم، لمعرفة الكلمات الاصطلاحية. واستعمالنا المعاجم ليس عيباً، لكن لنقصرها على ما لانجد له من قبل مقابلاً بالعربية نرضى عنه.

لنجرب والله هو الهادى إلى الصواب.

المصادر والمراجع:

(١) إحسان عباس: **أبو حيان التوحيدى**: دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٥٦.

(٢) زكريا إبراهيم: **أبو حيان التوحيدى**، أديب الفلاسفة، وفيلسوف الأدباء، ط ١ القاهرة ١، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

(٣) إبراهيم الكيلانى: **أبو حيان التوحيدى**، من سلسلة نوابغ الفكر العربى، دار المعارف بمصر ١٩٥٧.

(٤) عبد الرزاق محيى الدين: **أبو حيان** التوحيدى، سيرته وآثاره، الطبعة الأولى، مصر ١٩٤٩.

(٥) المقدس المعروف بالبشارى: **أحسن التقاسيم فى معرفة** الأقاليم، الطبعة الثانية، مدينة ليدن، مطبعة بريل، ١٩٠٩.

(٦) أبو حيان التوحيدى، **الإشارات الإلهية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوى، طبعة القاهرة، ١٩٥٠.

(٧) أبو حيان التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**، ثلاثة أجزاء، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

(٨) أبو حيان التوحيدى: **البصائر والذخائر**، تحقيق: إبراهيم الكيلانى، دمشق ١٩٦٤. وكذلك تحقيق: أحمد أمين والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٣.

(٩) محمد كرد على: **أمراء البيان**، جزءان، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٧.

(١٠) زيد أحمد بن سهل البلخى، وهو المطهر بن طاهر المقدسى: **البدء والتاريخ**، طبعة باريس ١٨٩٩.

(١١) جلال الدين عبد الرحمن السيوطى الشافعى: **بغية الوعاة، فى طبقات اللغويين والنحاة** الطبعة الأولى ١٣٢٦ هـ مطبعة السعادة.

(١٢) **تاريخ الحكماء**: وهو مختصر الزوزنى المسمى بالمنتجات الملتقطات من كتاب **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**. لجمال الدين أبى الحسن على بن يوسف القفطى، بغداد، مكتبة المثنى، ومؤسسة الخانجى بمصر.

(١٣) أبو على أحمد بن محمد المعروف بمسكويه: **تجارب الأمم**، جزءان، تحقيق: هـ. ف. أمدروز، مطبعة شركة التمدن الصناعية بمصر، ١٩١٤ ـ ١٩١٥.

(١٤) إبراهيم الكيلانى: **ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى**، تحقيق ونشر، طبعة دمشق ١٩٥١.

(١٥) آدم متز: **الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى**، ترجمة: محمد عبد الهادى أبى ريده، جزءان، طبعة القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر ١٩٤١، والطبعة الثالثة ١٩٥٧.

(١٦) أبو الفتح عثمان بن جنى: **الخصائص**، طبعة القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٦.

(١٧) **دائرة المعارف الإسلامية**.

(١٨) **ديوان الشريف الرضى**، طبعة بيروت ١٣٠٧ هـ.

(١٩) الوزير أبو شجاع محمد بن الحسن الملقب ظهر الدين الروذراورى: **ذيل تجارب الأمم**، تحقيق ونسخ: هـ. ف. أمدروزر، مطبعة شركة التمدن الصناعية بمصر، ١٩١٦.

(٢٠) محمد باقر الموسوى الخوانسارى: **روضات الجنات، فى أحوال العلماء والسادات**، طبعة طهران ١٢٧١ هـ.

(٢١) ابن أبى الحديد: **شرح نهج البلاغة**، طبعة دار نشر الكتب العربية الكبرى، ١٩٢٩.

(٢٢) أبوحيان التوحيدى: **الصداقة والصديق**، ويلحق بها «رسالة فى العلوم» للتوحيدى كذلك، طبعة الأستانة، مطبعة الجوائب ١٣٠١ هـ وطبعة ١٣٢٣ هـ.

(٢٣) تاج الدين أبو نصر، عبد الوهاب بن تقى الدين السبكى: **طبقات الشافعية الكبرى**، الطبعة الأولى، المطبعة الحسينية المصرية.

(٢٤) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، الجزء الثانى، طبعة القاهرة ١٩٥٢.

(٢٥) موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة المعروف بابن أبى أصيبعة: **عيون الأنباء فى طبقات الأطباء**. شرح وتحقيق: نزار رضا، نشر دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٥.

(٢٦) الوطواط، إبراهيم بن يحيى بن على الكتبى: **غرر الخصائص الواضحة، وغرر النقائص الفاضحة**. طبعة القاهرة، مطبعة بولاق ١٢٩٩ هـ.

(٢٧) ابن النديم: **الفهرست**، نشر المكتبة التجارية بمصر، طباعة المطبعة الرحمانية بمصر، ومكتبة خياط، بيروت.

(٢٨) مصطفى بن عبدالله، المشهور بحاجى خليفة: **كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون**، تصحيح وطبع :محمد شرف الدين وزميله. الطبعة الثالثة. طهران ١٩٦٧. المكتبة الإسلامية، والجعفرى تبريزى.

(٢٩) الحسين بن أحمد بن خالويه: **ليس فى كلام العرب**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، على نفقة السيد حسن شربتلى، دار مصر للطباعة.

(٣٠) أبوحيان التوحيدى: **مثالب الوزيرين**. تحقيق: إبراهيم الكيلانى: نشر دار الفكر، دمشق، ١٩٦١.

(٣١) أبو الحسن على بن الحسين بن على المسعودى: **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، وضع الفهارس ودققها يوسف أسعد داغر. دار الأندلس للطباعة والنشر. بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦.

(٣٢) ياقوت الحموى: **معجم الأدباء**. مراجعة وزارة المعارف العمومية، الطبعة الأخيرة، مطبعة دار المأمون وعيسى البابى الحلبى بمصر. نشر: أحمد فريد الرفاعى.

(٣٣) ابن سعيد المغربى، على بن موسى، وآخرون: **المغرب فى حلى المغرب**، تحقيق وتعليق: شوقى ضيف وآخرين، القاهرة، دار المعارف ١٩٥٣ ـ ١٩٥٥.

(٣٤) أبوحيان التوحيدى: **المقابسات**. تحقيق وشرح: حسن السندوبى. الطبعة الأولى، المطبعة الرحمانية ، القاهرة، ١٩٢٩.

(٣٥) أبو الفرج عبد الرحمن بن على الجوزى: **المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم**. الطبعة الأولى. دار المعارف العثمانية، ١٣٥٧ ـ ١٣٥٨ هـ.

(٣٦) الذهبى: **ميزان الاعتدال فى نقد الرجال**، القاهرة، ١٣٢٥ هـ.

(٣٧) زكى مبارك: **النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى**، جزءان، طبعة مصر ١٩٣٤.

(٣٨) أبو حيان التوحيدى ومسكويه: **الهوامل والشوامل**. نشر: أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة. مطبعة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥١.

(٣٩) أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبى بكر بن خلكان: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. تحقيق وتعليق: محمد محيى الدين عبد الحميد. نشر: مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٨م، الطبعة الأولى. وكذلك طبعة القاهرة ج ١.

التوحيدى
المفكر الموسوعى

رشيد الدوادى *

كلما تذكرنا أبا حيان على بن محمد بن العباس التوحيدى تذكرنا القرن الرابع الهجرى، وتذكرنا أولئك العمالقة الكبار من رجال الفكر العربى الذين أعطوا العطاءات الوافرة، وكان لهم شرف فى نشر العلم وإذاعته وجعله فى متناول الأغلبية.

وإن أبا حيان هو واحد من هؤلاء السباقين. وقد أسهم إسهاما كبيرا فى تحريك الذهنية العربية، وفى تنشيط المذاهب الدينية، وإخضاع الفلسفات للدفاع عن آرائها أو إخضاع الدين لهذه العلوم المستحدثة.

وتذكرنا حياته بالخيبات والتشاؤم، كما تذكرنا حادثة إحراق كتبه بالمآسى الذاتية وبوجوه أدب الحرمان عند العرب.

وإذا كنا نعتز بهذا الرجل؛ فإن حيرتنا بقيت مستمرة إزاء أصله. وحتى ياقوت الحموى نفسه أشار إلى أنه يجهل هذا الأصل جهلا تاما [1]. وكما يبدو من مؤلفاته أنه يجهل الفارسية، ولكن مع ذلك لا يثبت بالقطع أنه عربى[2].

* باحث تونسى.

فلربما كان من الموالى كما يرى أحمد محمد الحوفى وعبدالرحمن بدوى بينما يذهب محمود إبراهيم إلى أنه من أصل عربى[3]؛ على أن الآراء تتفق فى شئ واحد؛ هو قربه من الفقراء والغرباء[4].

على أن التوحيدى، فيما ثبت، كان لايهتم كثيرا بالبحث فى حياته العائلية لكونه عاش يتيما فى كفالة عمه الذى يبغضه ويسئ إليه.

ولذلك رأيناه يجيب ابن العارض بعدما سأله:

ـ أيهما تفضل العرب على العجم أم العجم على العرب؟..

فأجابه بقوله:

« لكل أمة فضائل ورذائل»[5]

والتوحيدى يذكرنا بأشياء وأشياء..

○ يذكرنا بقدرته على النقل الدقيق وبجمال خطه، وبالحالة المادية الصعبة التى عاشها.

○ ويذكرنا بثراء الفكرة وعمقها، وبقرن المفارقات، وبصراعات المذاهب، وبنقاء العبارة وصفاء الأسلوب.

○ ويذكرنا بمناجاته الحارة إلى خالقه بعد مرحلة اليأس، وبالأبعاد المركزة التى تكشف لنا شخصية التوحيدى الإنسان والأديب والمفكر الموسوعى الجرئ.

وفى مجال تأطير شخصية أبى حيان التوحيدى، يستوقفنا القرن الرابع الهجرى الذى ولد وعاش فيه هذا المفكر المتميز.

أضواء على القرن الرابع الهجرى

وإذا كانت الدراسات التى تعنى بالحضارة الإسلامية القديمة لا تخلو من التعرض إلى العهد العباسى، فإن التركيز كان أكثر على القرن الرابع الهجرى. وهذا فى رأيى ساهم إلى حد كبير فى التعريف بالكثير من الأعلام الذين أضاءوا الطريق للأجيال من بعدهم، ومن هؤلاء ابن جرير الطبرى وأبو الحسين الأشعرى والباقلانى والماوردى صاحب (الأحكام السلطانية) والجوينى والغزالى ومسكويه وأبو فرج الأصفهانى والمعرى والشريف الرضى والجرجانى وابن النديم وأبو هلال العسكرى، وغير هؤلاء من أعلام القرن الرابع الهجرى.

وإذا كان أكثر من مصدر أثبت أن هذا القرن شهد ازدهار حركة الفلسفة والنقل فى العراق، وعرف وفرة المجالس العلمية التى كانت تنعقد هناك، وأشار إلى الصراعات التى حصلت فيه بين المثقفين والعلماء حول ما استجد فى فنون المعرفة أو حول مايؤاخذ عنه أهل الصوفية أو الفقهاء، فإنه كان أيضا عصرا مليئا بالتناقضات التى واجهت الحكم العباسى، خاصة بعد موت الخليفة المكتفى سنة ٢٩٥هـ؛ ففى هذا الظرف رأينا «مراكز القوى» المتمثلة فى:

- القادة من الأتراك.
- وفى «حريم القصور».
- وفى الوزراء وبطانتهم.

وكلها تتفق وتعلن - إثر موت المكتفى الذى عرف بتقاه واستفادت الدولة من مشروعاته وإنجازاته - كلمتها حول صبى صغير لايتجاوز عمره عشر سنوات فلقبوه بـ «المقتدر».

وسيطرت «شغب» «أم المقتدر» على ابنها الصغير هذا؛ وضعته تحت رحمة مطامحها، وأفسحت المجال للفسدة والخارجين عن القانون ليحكموا الدولة ويسوسوا الناس حسب شهواتهم. والغريب أن الفسدة تحكموا فى شئون الدولة، فكانوا ينهبون ويسلبون ويتمردون، وأصبح الخليفة يولى بلا حضور ويعزل بلا مشورة.

وتفشى فى هذا القرن الإرهاب السياسى والاضطهاد المذهبى، وكثر التنكيل بالمسؤولين فى السلطة ووصل إلى حد التصفية الجسدية(٦). ومن صور ضعف الدولة المركزية فى بغداد، ظهور بوادر الانفصال عنها، ولذلك رأينا حرص أكثر الولاة على أن تكون لهم إمارات مستقلة؛ فنشأت دول فى مصر وخراسان وفارس وفى «ماوراء النهر» و«أفريقية». ونشير هنا إلى مظاهر الفوضى والطبقية والانحلال التى سادت بغداد أيضا؛ فالوزير «ابن الفرات»، مثلا، كان ينفق بسخاء على ملذاته؛ يأكل بملاعق من البلور، ولا يأكل بالملعقة إلا لقمة واحدة، فكانت توضع على المائدة عند كل وجبة ثلاثون ملعقة. ويذكر الثعالبى فى (يتيمة الدهر) أن الوزير المهلبى كان له ندماء يجتمعون عنده فى الأسبوع مرتين، ومن هؤلاء ابن معروف والقاضى التنوخى(٧).

كان هذا هو عصر أبى حيان التوحيدى الذى ولد ونشأ فيه. ويتعرض محمد كرد على فى كتابه (أمراء البيان) إلى هذا العصر يقول:

«هو العصر العباسى الثالث.. فسدت فيه عصبية بنى العباس، فلم تبق لهم كلمة مسموعة ولا رأى جميع(٨) ولا قوة نافذة، ولا كيان يرتجى معه البقاء.. تغلغلت الأعاجم فى جسم الدولة، وتسلطت على الأمور، ومادخل القرن الرابع حتى رأيت الأمور تلتوى ودولة الخلافة تضؤل وتتراجع.

وقد شمل الضعف معظم أوضاعها وعاش سوس الفساد فى ذلك الجسم العظيم، وتتأثر عقد البلاد الإسلامية وانتقصت من أطرافها، والأهواء مشتة والنفوس شعاع.

لم يكد ينسلخ الربع الأول من هذا القرن حتى استولى ابن رائق على البصرة وواسط، واستأثر البريدى بـ «الأهواز وأعمالها»، وذهب أبناء «بويه الديلم» إلى فارس والرى وأصفهان وطبرشتان وجرجان وكرمان والجبل، وغدت «خراسان وما وراء النهر» بيد السامانية، والموصل وديار بكر ومضر وربيعة فى أيدى بنى حمدان، وانتقلت «مصر والشام» إلى الإخشيدية و«البحرين واليمامة» إلى القرمطى، «والمغرب وأفريقية» إلى القائم العلوى و «الأندلس» للناصر عبد الرحمن الأموى.

ولم يبق للخليفة العباسى غير بغداد وأعمالها والحكم فيها لابن رائق، وليس للخليفة وزير، وإنما كان له كاتب يدير إقطاعاته وإخراجاته القليلة[٩].

كما أورد محمد كرد على صورا عدة عن قتل الخلفاء وخلعهم، وذكر بالوضع السئ للخليفة العباسى الذى أصبح بلا دور، وتكاد مهمته تنحصر فى المسائل الدينية، له القول ولغيره العمل. كما تحدث عن حياة القرامطة فى «العراق والشام»، وأشار إلى تنوع المذاهب والملل؛ فكان «أهل البصرة، قدرية وشيعة وحنابلة»، و «إقليم خوزستان»: معتزلة و«بغداد»، تجمع جميع النحل.

وأشار هذا المؤرخ إلى كثرة المناورات والدسائس، وإلى الخوف من السلطان والجهلة؛ لذلك احتمى بعض العلماء بأهداب «التقية»، فكان ماكان من تأليف «المجالس السرية» الجامعة لأرباب العقول والفلاسفة، وكان التوحيدى واحدا منهم فى هذا العهد[١٠].

وعايش التوحيدى أحداثا خطيرة فى هذا العصر، كما أدرك الضعف السياسى الذى اعترى الدولة العباسية، وشاهد حركة الازدهار الفكرى التى انتعشت فى المجالس والنوادى وفى حلقات التدريس أيضا.

ومادمنا تحدثنا عن الإطار السياسى لهذا القرن، فيحسن أن نقول عنه أيضا: إن هذا القرن كان مليئا بالفتن والغرائب، وإن أوضاعه الاقتصادية فرضت أحوالا متدهورة كانت تتبع بخراب السلطة المركزية؛ الأمر الذى ساهم فى تقسيم المجتمع إلى قسمين متمايزين هما: الأثرياء والفقراء.

والحياة الاجتماعية فى هذا القرن، هى الأخرى، كرست لكى تبقى الطبقة الفقيرة تعيش فى الحرمان، وقدم أبو حيان التوحيدى صورا عدة عن هذا الحرمان، ووصف هذا الحرمان بقوله إن أصحاب العيال يسلكون سبلا وعرة قد لاتقبلها الأخلاق وكل ذلك من أجل توفير الكسيرة اليابسة، والبقيلة الذاوية، والقميص المرقع[١١].

أما الأغنياء، فهم طبقة الملوك والأمراء والوزراء ومن يلوذ بهم؛ كبعض العلماء، والأدباء، والتجار.

ونتيجة لهذه الهيكلية الاجتماعية التفاضلية، توفر لدينا نوعان من الأدب:

- أدب الطرف: وأدباؤه صوروا حياة اللهو فى قصور الأمراء، وفى مجالس أصحاب المال.
- وأدب الشكوى والحرمان: وأدباؤه عبروا عن أجواء الحرمان والبؤس والشقاء والغبن.

أدب التوحيدى

والملاحظ أنه ليس من اليسير تنزيل أدب أبى حيان ضمن هذه الطبقة أوتلك؛ لأن أبا حيان:

«من جذور الطبقة العامة فكان عالما بحالتها ومتحمسا لقضاياها، ولكنه باشر الخاصة: (طبقة الوزراء) وعاش جانبا مع وزراء عصره فتلون أدبه بأبعاد جديدة جعلته أديبا متميزا فى القرن الرابع؛ ولعله كان يعبر عن مطامح العامة المختلفة ويسجل استخفافه بـ (فئة النهابة) إلى جانب خضوعه فى أدبه لما تمليه عليه أجواء المجالس الأدبية التى تعقد فى إطار الخاصة»[١٢].

ولو حاولنا فحص النصوص التى تحدثت عن التوحيدى؛ لوجدنا فى بعضها شيئا من التجاوزات، مثل اتهامه بالزندقة،

ومعروف أن هذا الاتهام لايستند إلى أى دليل، ومصدره هو ابن الجوزى المتوفى سنة ٥٥٧، وعن ابن الجوزى تعددت الروايات المختلفة وقيل. فى هذه القضية ماقيل وكذلك الشأن حينما اتهم بـ: «التزيد فى الحديث النبوى»... إلخ.

وبجانب هذه الآراء تستوقفنا آراء أخرى مضادة وكلها تنوه بمواهب التوحيدى، وبقدراته الذهنية، ومن أصحاب هذه الآراء ياقوت الحموى الذى اطلع فى القرن السابع الهجرى على بعض مؤلفات التوحيدى ونقل منها الكثير.. فهذا المؤرخ ترجم له فى (معجم الأدباء) قائلا عنه: «كان فيلسوف الأدباء، وجاحظيا يسلك فى مؤلفاته مسلك الجاحظ»[١٣]، كما عده السبكى من فقهاء الشافعية ومن المؤرخين الكبار اللامعين.

أما آدم متز؛ فهو وإن لم يتأثر بأحكام القدامى، لكنه أبهر بأسلوب أبى حيان، وأدبه وفكره؛ لذلك قدره فى نزاهة تامة قائلا: «إنه أستاذ لكتاب القرن الرابع الهجرى»، ثم عده فيما بعد «أعظم كتاب النثر العربى على الإطلاق»[١٤].

توالت الشهادات التقديرية فى التوحيدى وأدبه من طرف النقاد العرب المعاصرين، فرأينا زكى مبارك فى (النثر الفنى)[١٥] يضعه على رأس كتاب الآراء والمذاهب فى القرن الرابع الهجرى، كما صوره بأنه مثقف موسوعى ونابغة عصره، ويرى هذا الناقد أيضا أن التوحيدى كاتب موهوب متمكن فى فهم النزعات الفلسفية فى كتابه (المقابسات)، ومن رأيه أن التوحيدى ذو شخصيتين مختلفتين؛ فطورا يتمثل فى:

أ) شخصية الأديب. وذلك حينما يتحدث عن نفسه وعن عواطفه وهمومه.

ب) وفى شخصية الباحث الموسوعى لما ينقل من الصور المختلفة من ضروب الفنون[١٦].

وزكى مبارك أعجب أيضا بأسلوب التوحيدى، فأشاد به قائلا إنه «كاتب يمزج بين السجع والمزاوجة»[١٧].

أما أحمد أمين، فإنه مدح التوحيدى أكثر من مرة، خاصة لما قدم دراسته عن الحياة الفكرية فى القرن الرابع الهجرى فى كتابه (ظهر الإسلام)[١٨]، فقال عنه: «إنه من أشهر الكتاب فى العصر البويهى»، كما أشاد بعمق آرائه، وخصائص أسلوبه فى مقدمة (الإمتاع والمؤانسة).

ونأتى فى النهاية إلى آراء الناقد زكريا إبراهيم صاحب كتاب (التوحيدى) الصادر فى «سلسلة أعلام العرب»، فنرى هذا الناقد يعنى فى دراسته بالنواحى الفلسفية وقد انتهى بها إلى أحكام منها:

أولا: أن مجموع كتابات التوحيدى يمثل فكرا واعيا، ومسؤولا ويترجم عن روح العصر وأوضاعه.

ثانيا: أسلوب التوحيدى قرب الفلسفة من الجماهير العريضة.

ثالثا: اعتبار التوحيدى رائد حركة التنوير؛ ألم يكن هو أبرز أديب نقدى انطباعى فى القرن الرابع.

فهل فى هذه الآراء ما يعكس خصوصيات «النص عند التوحيدى»، وما يؤكد تفوقه فى قرن المفارقات؟

التوحيدى والنص الباقى

بالتأكيد، حينما نستوفى دراسة مؤلفات التوحيدى، نرى هذا المفكر ألف فى أغراض عدة، وكتب فى أكثر من قضية، وكتاباته عامة تتسم بهذا الأسلوب البنائى الذى يعطى للجملة هذا التمرد على السجع، وهذا الامتداد الصوتى الأليف.

والتوحيدى غزير الإنتاج، ولا عجب فى ذلك؛ فالرجل مثقف موسوعى، ولولا أنه أحرق معظم مؤلفاته فى أخريات حياته لكانت الفائدة منها أعم[١٩]. على أن ياقوت فى (معجم الأدباء) أورد ثبتا بأسماء بعضها، كما أشار التوحيدى نفسه إلى بعضها فى ثنايا ما كتب، وقد نجد كتبا للتوحيدى لم يرد ذكرها، ولكنها طبعت بالفعل.

ولو حاولنا إعطاء فكرة عن كل مؤلفاته لتعذر علينا ذلك، لأن هذه المؤلفات لا يزال بعضها مخطوطا وموزعا على مكتبات العالم؛ وبعضها ضاع وأتلف على أن من أهم مؤلفات التوحيدى هى:

● **الصداقة والصديق:**

وهو كتب مهم قال عنه زكى مبارك: «إنه من أنفس ذخائر اللغة العربية»[٢٠]. وكما هو معلوم، فإن التوحيدى ألفه فى أدق مراحل حياته، ومما يلفت النظر فى هذا الكتاب أسلوبه الشائق، حتى إنه يمكن القول بأنه تعبير عن خصائصه الأسلوبية، وهو فى الوقت نفسه يعكس حال اليأس التى انتهى اليها.

● **البصائر والذخائر:**

والكتاب وضع فيما بين أعوام (٣٥٠: ٣٦٥) وهو مؤلف جامع؛ نجد فيه التفسير، والأدب، والحديث، والتاريخ، واللغة. والتوحيدى يكشف فيه عن ثقافته الموسوعية؛ وأمانته العلمية؛ إذ نجده ينقل عن أرسطو، وأفلاطون والسيرافى؛ ورابعة العدوية وابن حنبل، وسواهم.

● **أخلاق الوزيرين:**

وفى هذا الأثر يشنع التوحيدى بالوزيرين وابن العميد وابن عباد، وبقى هذا التأليف فى المسودة إلى سنة ٣٧١هـ .

● **الهوامل والشوامل:**

وقد ألف حوالى سنة ٣٧٥هـ بعد مقتل الوزير ابن سعدان، ويشتمل على أسئلة فى مسائل فلسفية ولغوية؛ وكلامية، وجهها التوحيدى إلى صديقه مسكويه.

● **الإشارات الإلهية:**

ومثلما هو معلوم أن هذا الكتاب وصلنا بعد أن أحرق التوحيدى كامل مؤلفاته فى سنة ٤٠٠هـ، ويحتوى على مادة صوفية، وفيه أدعيته الحارة إلى الله بعد مرحلة اليأس.

● **المقابسات:**

ووضعه حوالى سنة ٣٩٠هـ ، ويتناول فيه موضوعات فلسفية واجتماعية وفكرية، ووصفه المستشرق مايركوف قائلا إنه يحتوى على مائة مقابسة أو محاورة بين العلماء، تدور حول التعاريف الفلسفية والطبيعيات والمنطق والإلهيات وموضوعات أخرى[٢١].

● **الإمتاع والمؤانسة:**

ويعد هذا الكتاب من أهم آثار أبى حيان إن لم يكن أهمها على الإطلاق. وصدر فى القاهرة فى ثلاثة أجزاء: سنوات: ١٩٣٩، ١٩٤٢، ١٩٤٤؛ وقام بتحقيقه: أحمد أمين وأحمد الزين، وقد وضعه التوحيدى فى أوائل عهده بالتأليف يوم كانت نفسه ـ كما يقول عبدالرازق محيى الدين: «لاتزال طماحة للدنيا راغبة الصلة برجال السلطان»[٢٢].

فهذه أهم مؤلفات التوحيدى التى تبرزه عالماً وباحثا ومفكرا موسوعيا. وفى رأيى أن هذه المؤلفات أوضحت:

أولا: ذلك المنزع العقلانى الذى يلوح مظهرا مميزا فى معظم كتبه، إذ كما هو متعارف عن التوحيدى أنه حاول، استقصاء الأمور فى مسامراته مع ابن سعدان، أو فى (البصائر والذخائر)، وحتى فى (الهوامل والشوامل) حيث نجده يسأل مثلا عن (العقل): «ما العقل.. وما السبب.. وما العلة؟». وهذه الاستفهامات نجدها تتقلب فى (الإمتاع والمؤانسة) إلى حرص شديد على التوسع والإطناب. ولاشك أن كل هذا يبرز البعد العقلانى والتعطش إلى الفهم بالرجوع إلى العقل.

ثانيا: أوضحت منهج التوحيدى فى مادة التفكير المتعلق بمنزلة الإنسان، لذلك رأيناه يبحث فيما يرنو إليه الإنسان، وما يمارسه ويعيشه.

يقول التوحيدى فى هذا الشأن:

«وقد ظن قوم أن الذين منعوا من الشهوات ورضوا بالزهد فى اللذات، خانوا الناس وحالوا بينهم وبين حظوظهم، وحرموهم ماهو لهم. وصدوهم عن محبوباتهم، وهذا ظن خطأ، وأى مراد فى هذا للواعظين والمزهدين، والذين وصوا وأشفقوا، وردعوا عن الخوض فى لذات النفوس الغضبية والبهيمية؟.. والله ما كان ذلك منهم إلا على طريق النصحية والشفقة والإعذار والإنذار، إلا أن يكون الذين ظنوا هذا إنما ظنوه لأنهم رأوا بعض المزهدين، راغبا، وبعض الناصحين غاشا، وبعض الآمرين مخالفا...» (الإمتاع والمؤانسة:ج٢ ص ٩١).

ثالثا: وأبرزت أن التوحيدى فى كتاباته تبنى نوعية خاصة من التفكير؟ حيث نجده مرتبطا كامل الارتباط بواقعه ومن هذا الواقع كان يستمد تأمله ونقده ووصفه.

رابعا: بينت العلاقة بين الفلسفة والتشريعية؛ لذلك وجدنا نصوصا عدة فى (الإمتاع والمؤانسة) تتردد فيها أسئلة التوحيدى لأبى سليمان عن «السكينة».

خامسا: ونزلت الإنسان منزلة تغلب عليها المادة؛ فالإنسان - كما يرى أبو حيان: فى (الهوامل والشوامل) حائر فى فهم نفسه وإدراك مقاصده: «إن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان» (الهوامل والشوامل: المسألة عدد ٦٨ ص١٨٠) والتوحيدى يعرف الإنسان بقوله:

«والإنسان صغير الحجم، ضعيف الحول، لا يستطيع أن يجمع بين شهواته وأخذ حظوظ بدنه وإدراك إرادته، وبين السعى فى طلب المنزلة عند ربه بأداء فرائضه، والقيام بوظائفه، والثبات على حدود أمره ونهيه؛ فإن صفق وجهه وقال نعمل تارة لهذه الدار وتارة لتلك الدار؛ فهذا (المذبذب) الذى لا هو من هذه ولا من هذه». (الإمتاع والمؤانسة: ج١ ص١٥- ١٦).

وحيرة أبى حيان حول منزلة الإنسان أثارها أكثر من مرة، وطرحها حتى على مسكويه، ففى (الهوامل والشوامل) نجده يتساءل:

- ما السبب فى اشتياق الإنسان إلى ما مضى من عمره؟ (المسألة السادسة).

- لم غضب الإنسان من شر ينسب إليه وهو فيه وما سبب غضبه من شر ينسب إليه وهو ليس فيه؟ (المسألة٣٢).

- لم ذم الإنسان ما لم ينله ولم عادى الناس ما جهلوا؟ (المسألة٧٥).

- ما سر قولهم: الإنسان حريص على ما مانع؟ (المسألة٦٤).

فالإنسان عند التوحيدى مصدر تأمل؛ لذا وجب أن نوليه عناية خاصة لأنه مخلوق منقوص.

وفى النص نجد التوحيدى مرة معتدا بنفسه حينما يذكرنا بالتسامى والمروءة، وبالسعى إلى استكمال ثقافته. ومرة نشاهده فى مواقف مغايرة، وتبرز هذه المواقف فى صور التشكى من القهر والفقر.. نراه مثلا يستجدى قائلا:

«خلصنى أيها الرجل من التكفف، أنقذنى من لبس الفقر، أطلقنى من قيد الضر، اشترنى بالإحسان، اعتبدنى بالشكر، استعمل لسانى بفنون المدح...»[٢٣].

وفى بعض نصوص التوحيدى نجده يهاجم علماء الكلام ومتأخريهم بالخصوص، ويصفهم بأقذع الصفات.. يقول عن أحد كبارهم وهو «الداركى»:

«إنه أتخذ الشهادة مكسبة، وهو يأكل الدنيا بالدين ولا يرجع إلى ثقة وأمانة، ولقد تهتك بنيسابور قديما وببغداد حديثا، هذا مع القدامة والوخامة» (الإمتاع والمؤانسة: ج١ ص١٤١).

وهاجم التوحيدى أبا بكر الباقلانى صاحب (إعجاز القرآن) بقوله:

«إنه يزعم أنه ينصر السنة، ويفحم المعتزلة، وينشر الرواية، وهو فى أضعاف ذلك على مذهب الخرمية، وطرائق الملحدة..» (المصدر نفسه، ص١٤٣).

وأبو إسحاق النصيبى، وكان من كبار المعتزلة، لم يسلم بدوره من هجوم التوحيدى الذى قال فيه:

«إنه يشك فى النبوات كلها، وقد سمعت منه فيها شبها، وكان من أفسق الفاسقين.. لا أعلم قاذورة إلا أتاها ولا خساسة إلا أظهرها وجاهر بها..» (مثالب الوزيرين تحقيق إبراهيم الكيلانى ١٩٦١ص١٤).

التوحيدى الناقد

ومن مميزات هذا المفكر الموسوعى أنه أبدى رأيه فى الكثير من القضايا النقدية ومسائل علم الجمال. ولعل من أهم تلك القضايا قضية«الشكل والمضمون».

ومن رأى أبى حيان أن جمال النص لا يتحقق إلا بمراعاة جانب اللفظ وجانب المعنى، لهذا أشار فى (الإمتاع

والمؤانسة): «لا تعشق اللفظ دون المعنى ولا تهو المعنى دون اللفظ»[٢٤].

ولم يكتف التوحيدى بهذا بل وجه نظره إلى ضرورة الموافقة« بين المعنى والمبنى»، وأشار إلى هذه القضية بقوله:

«أحسن الكلام مارق لفظه، ولطف معناه، وتلألأ رونقه، وقامت صورته بين نظم كأنه نثر، ونثر كأنه نظم» (الإمتاع والمؤانسة، ج٢ ص١٤٥). وعن موقفه من القديم والحديث أشار أكثر من مرة إلى إنه لا يعير للزمن وزنا فى تفضيل شاعر على آخر. فقيمة الشاعر تتجلى فى إبداعاته فحسب. وحذر أبو حيان الأدباء والشعراء فى كثير من المرات من الغرور، ومن الاستبداد بالرأى، لأن «العلم بحر لا ساحل له». وعند «الصدق الفنى» توقف التوحيدى وأعطى شروحاً « فى الواقع والصدق الفنى وأشار فى النهاية إلى «أن زينة اللفظ فى المعنى، وحسن المعنى فى الصدق..»[٢٥].

ومن مميزات هذا المفكر «المبالغة» سواء إذا أراد التعظيم أو التحقير إنه دائما متطرف ولا «وسطية» عنده، سواء فى فرحه أو عند غضبه وكثيرا ما يستعمل «إسم التفضيل»و«ما الزائدة»، وكان أيضا مكثارا فى استعمال «الجمل الدعائية» لاسيما إذا ما أراد أن يخاطب أحدا ممن يحترمهم شخصيا. وأورد التوحيدى أمثلة فى كتاباته من هذه الجمل، فهو لما خاطب أبا الوفاء المهندس قال له:

«أيها الشيخ أطال الله يدك فى الخيرات، وزاد فى همتك رغبة فى طلب اصطناع المكرمات، وأجراك على أحسن العادات فى تقديم طلاب العلم وأهل البيوتات». (المقابسات: ص١١٨).

الخلاصة

وفى نهاية هذه المداخلة، يمكننى أن أقول عن هذا المفكر الموسوعى إنه:

○ مفكر جرئ وطموح، وقد أضاف إضافات كبيرة للمفكر العربى وللثقافة الإنسانية؛ على الرغم من كونه ولد من أبوين فقيرين، وحرم فى طفولته من كل مظاهر العطف.

○ قريب من الفقراء، فاق أعلام عصره فى: الأدب والنقد واللغة وعلم الكلام، والنحو والفلسفة والحديث، والفقه، وبرع فى تصوير الشخصيات وإبراز العيوب الخلقية والاجتماعية.

○ وأنه تفاعل مع عصره؛ «فتأثر وأثر». ولم يكن مجرد ناقل لثقافة العصر ففى كتابه: (الإمتاع)؛ لمسنا أن صاحبه كشف عن الأبعاد الخطيرة للبنية الاجتماعية بصفاء الفكرة وعمقها، وأنه مستميت فى الدفاع عن القيم والمبادئ الثابتة.

○ ولمسنا أيضا: أن التوحيدى ناقد وأنه من أنصار «النقد التأثرى»، وله آراء وفلسفة أخلاقية، مؤمن بالنزعة الإنسانية فى الأدب، وهى نزعة نجد جذورها تمتد إلى الجاحظ، وجاء التوحيدى فوطنها حينما أرجع الأدب إلى معينه الأصلى وهو «الإنسان».

○ وأنه نقم على الملوك، وعلى البطالة؛ لأنه عاشرها فى مجالس الوزراء وخبر نواياها؛ لذلك حمل عليها، وأعلنها حربا على عصره ومعاصريه.

○ وإن هذا المفكر حينما تحدث عن الطوائف، وعن السلبيات والإيجابيات، واتخذ منها مواقف، كان جزاؤه الجحود والصمت المقصود.

الهوامش:

(١) ياقوت الحمرى: معجم الأدباء، ج١٥ ، طبعة الدكتور فريد رفاعى ١٩٣٨، ص٥.
(٢) زكريا إبراهيم: أبو حيان، ص١٤.
(٣) انظر محمود إبراهيم : أبوحيان التوحيدى فى قضايا الإنسان واللغة والعلوم.
(٤) انظر الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية: ـ تحقيق عبدالرحمن بدوى. ط١٩٥٠. ص: ج.
(٥) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة تحقيق: أحمد أمين، أحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ج١، ص٧٣ ـ ٧٤.

(٦) التاريخ الإسلامي للخياط، ج٤، ص٢٦.
(٧) راجع الثعالبي يتيمة الدهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج٢، ص١٠٦
(٨) الجميع ضد المتفرق .
(٩) انظرمحمد كرد على أمراء البيان، ط٣، ١٩٩٣،(بيروت) ص٤٤٥-٤٤٦
(١٠) المصدر السابق، ص٤٤٨ وما بعدها.
(١١) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، ج٣ ص٢٢٧.
(١٢) كمال عمران والمنصف الجزار والباجى القمرتى: أبو حيان بين الفكر والوجدان، ط تونس، ص١٠و١١.
(١٣) معجم الأدباء: ج١٥، ص٥.
(١٤) انظر آدم متز: الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى، ترجمة محمد الهادى أبو ريدة، لجنة التأليف والنشر، ط ج١٩٥، ج١، ص٤٢٩.
(١٥) أنظر زكى مبارك: النثر الفنى، ج٢، ص١٦٧.
(١٦) المصدر نفسه صـ ١٦٧ .
(١٧) المصدر نفسه. ج١، ص١٤٠.
(١٨) انظر أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج١، ص٢٣٢، ط القاهرة، ١٩٥٧.
(١٩) زكى مبارك: النثر الفنى، ج١، ص٢٠٤.
(٢٠) زكى مبارك: النثر الفنى، ج١ ، ص٢٠٤.
(٢١) أبو حيان بين الفكر والوجدان، ص١٧.
(٢٢) عبد الرازق محيى الدين: أبو حيان التوحيدى، مكتبة الخانجى، ١٩٤٢، ص٢١٩.
(٢٣) الإمتاع والمؤانسة: ج٣ ص٢٢٦
(٢٤) المصدر نفسه، ج١ ص١٠.
(٢٥) التوحيدى: الإشارات الإلهية، ص٤٠٠.

أبو حيان التوحيدى
أو العالمى الفرد

خوان أنطونيو باتشيكو بانياجوا *

يقول أبو حيان التوحيدى فى كتابه (الهوامل والشوامل): «إن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان». وهذه العبارة الواردة فى سياقها ينداح معناها إلى التواصل الإنسانى التام؛ فتكتسب بعداً عالمياً تتحدد معه، وهى فى الوقت ذاته متحدة بالكاتب، وبكل مؤلفاته الفكرية. إن فكر التوحيدى مترع باقتراحات وتواشجات من كل ضرب، ترتكز فى مفترق طريقين: الإنسان بوصفه فرداً، والفرد باعتباره كائناً اجتماعياً. وبتلاقى الموقعين المعرفيين، ينجم الفعل الفردى فى محيطه الثقافى من جهة، ومن جهة أخرى ينجم تأثير ذلك المحيط فى الفرد، داخلاً فى صراع القوى التى تختانه، وفى الوقت ذاته تجعله عالمياً.

أبوحيان، على بن محمد بن عباس التوحيدى (٣١٠/ ٩٢٢/ ٢٠ ـ ٣٢ / ٤١٤/ ١٠٢٣)، وكتبه المعروفة التى تتجاوز خمسة آلاف صفحة مطبوعة، تعرض لنا سيرة ثقافية ذاتية فى مستوى أنشطته المعينة، وهى عالمية تماماً على مستوى تطلعاتها ونتائجها. وعبر مؤلفاته التى تنضوى تحت كلمة «أدب»: تاريخ الأدب، والجدل، والتصوف، يمكن للتوحيدى أن ينعت بـ «العالمى الفرد»؛ ذلك النعت الذى طبقه سارتر على أديب ضخم من أدباء الرومانسية الفرنسية: إنه الفرد العالمى باعتباره عضواً فى تاريخ يتربع على قمته، وهو الفرد باعتبار فرديته التى تعرضها مشاريعه الفكرية مشيرة إلى نظام عالمى(1).

تلك العالمية الفردية لأبى حيان التوحيدى ومؤلفاته تبدو واضحة فى ملمحين أساسيين:

أ ـ إرادته الدائمة من خلال منهج معرفى يتحد تماماً بالتيارات العامة للأوساط الفكرية فى عصره.

ب ـ إرادته القديرة، كذلك، على تذليل الظروف القائمة والعارضة فى المجتمع، لكى تتنفس المعرفة كاملة غير منقوصة. جلىّ أن «طريحة» Tarea بمثل هذا التراحب لا يمكن أن تستوفى إلا بإزجاء الثمن مبهما، وإن كان فعالا، ووجوديا ممزقا أليما. وفى كتابات أبى حيان إشارات عدة إلى

---

* أستاذ الأدب والحضارة. إسبانيا.
ترجمة عبد اللطيف عبد الحليم، كلية دار العلوم بالقاهرة.

هذا الثمن، ربما كان بوسعنا أن نقول إنه من أول كتابات أبى حيان النثرية (البصائر والذخائر) حتى بعض كتاباته الأخيرة (الصداقة والصديق)، نلاحظ مسيرة محددة ذات نسبتين متغايرتين: نسبة وعيه الفكرى تشرئب دائماً إلى العالمية، وخبرته اليومية بالأحداث الاجتماعية تغرقه فى هاوية من التشاؤم، وتعلق الصفحات الآتية على هذين المنظورين.

فى كتاب (البصائر والذخائر)، وهو مجموعة من الحكايات والأوابد، وتضم خبرة التوحيدى ما بين سنتى ٣٥٠ـ ٣٦٥/ ٩٦١ ـ ٩٧٥، نستطيع أن نلاحظ منهج المعرفة الذى التزم به المؤلف طوال حياته؛ إنه منهج المعرفة الذى هو بدوره محجة يتقيّلها كل مثقف آنذاك، هكذا فى وسعنا أن نطالع:

«وأنا ضامن لك أنك لا تخلو فى دراسة هذه الصحيفة من أمهات الحكم، وكنوز الفوائد. أولها وأجلها ما يتضمن كتاب الله تعالى الذى حارت العقول الناصعة فى رصفه وكلت الألسن البارعة عن وصفه...

والثانى، سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنها السبيل الواضح ...

والثالث، حجة العقل، فإن العقل هو الملك المفزوع إليه والحكم المرجوع إلى ما لديه فى كل حال عارضة...

والرابع، رأى العين، وهو يجمع لك بحكم الصورة، واعتراف الجمهور، وشهادة الدهور، نتيجة التجارب، وفائدة الاختيار، وعائدة الاختبار، وإذعان الحس، وإقرار النفس، وطمأنينة البال، وسكون الاستبداد، هذا سوى أطراف من سياسة العجم، وفلسفة اليونانيين»[٢].

القرآن الكريم، والحديث النبوى، والعقل، والتجربة، والسياسة والفلسفة، كلها بالنسبة إلى التوحيدى الخطى المتعاقبة للمضى فى طريق المعرفة، ليصل إلى (قنة) العالمية الممكنة. بمنهج المعرفة هذا، أو بتدرج مصادر المعرفة، يمكننا أن نشيم الطيف الضرورى لكل إنسان مثقف فى القرن

الرابع/ العاشر، من جهة الثبات والتحول لكل مفكر مسلم تقتضيها هويته مثل القرآن والحديث، وانطلاقاً من هاتين الركيزتين؛ فالفعل بمثابة الفيصل والمتيقن فى العقيدة. ومن جهة أخرى فهو النور الذاتى للنفس الإنسانية بالمعنى الذى قال به المعتزلة. ليس فى الوسع أن ننسى أن مؤلفات التوحيدى تندرج داخل الدائرة الفكرية والثقافية الخصبة التى تنفتح وتنغلق متوالية على: الفارابى (توفى ٣٣٩/ ٩٥٠)، وابن سينا (توفى ٤٢٨/ ١٠٣٧) فى تلك الحقبة كما نعرف؛ فدائرة بغداد الفكرية لا تقتات فحسب من التوحيدى بل من أمثال مسكويه، وأبى الحسن العامرى، والنوشجانى، وعيسى بن على، وأبى سليمان السجستانى، وفوق ذلك كله ليس فى وسعنا غض الطرف عن أن فى تلك الدائرة الذائعة يدور المترجمون بترجمة فلاسفة الإغريق. ومن ثم، فالمنهج الفلسفى الذى يأخذ به التوحيدى نفسه لا يغفل هذه التيارات الأخيرة الدائرة فى إطار أرسطوطاليسى تماماً، وهو يشير إلى المصدر الرابع من مصادر معرفته «التجربة».

وأرسطو فى مستهل كتابه (الميتافيزيقا) يشير إلى ضرورة الخبرة (التجربة) بوصفها مصدراً من مصادر المعرفة:

«تولد من التذكار خبرة البشر، يؤدى تذكر الشئ كثيراً إلى تكون الخبرة. وتبدو الخبرة، بشكل أو بآخر، شبيهة بالعلم والفن، بيد أن البشر يكتسب العلم والفن عبر الخبرة»[٣].

إن التأثير المعرفى العميق الذى صنعته مؤلفات أرسطو فى كل الفلاسفة، لا يمكن إلا أن نلمحه فى مؤلفات التوحيدى. ورغم أنه ليس فيلسوفا بالمعنى الضيق، فإنه فتح نوافذ عقله لتأثير الفكر الإغريقى، كما يشير فى نهاية الفقرة التى استشهدنا بها آنفاً. فى الحقيقة أن جانباً ضخماً من عالمية الفكر المتطلع لأبى حيان يبدو أنه يشورك على نظام معرفى فى التراث الهيلينى، كما سنرى بعد قليل.

من هذا الإطار المنهجى الذى يبدو به التوحيدى مراوحاً بين العقل والنقل، يلج أبو حيان فى مرحلة خصبة، يبلغ بها نضجه ما بين سنتى ٣٨٦ ـ ٤٠٠/ ٩٩٦ ـ ١٠٠٩. يكتب فى تلك السنوات (المقابسات) تأريخاً لحياة بغداد الثقافية،

وهى مصدر أساسى لمعرفة أعمال أبى سليمان المنطقى السجستانى، بجانب هذا الإبداع العظيم. ففى شهر رجب من عام ٤٠٠ هـ، فبراير من عام ١٠١٠م، يكابد التوحيدى أزمة روحية تدفعنا إلى تذكر معاناة الأشعرى فى القرن السالف، وأزمة الغزالى إثر سبيل تتضوأ بنور العقل؛ إذ إن ميزة الفردية الوجودية أنها تعلن عن حقوقها، هكذا كان إحراق كل كتب التوحيدى فى شهر رمضان من ذلك العام يحمل دلالة رمزية. أحرق التوحيدى كتبه خوفاً كما صرح هو نفسه بأنه أحرق نفسه بطريق المدارسة لحظة مراجعة وأزمة، بعد أن بات فى الضياع، وهى أزمة أليمة لكل كاتب عميق، ملتزم بما هو عالمى يجب أن يكابد.

كذلك، ليس بإمكاننا إغفال حياة التوحيدى الخاصة، التى اقترنت بها اتهامات خطيرة. وكما نعلم، كانت تحوم شبهات حول عقيدته، وهرطقته، وعدائه للإسلام، وكان جو بغداد فى زمنه يفرخ مثل هذه الاتهامات، تؤججها المنافسات بين القضاة والفقهاء والفلاسفة، يشعلها ويضرمها القابضون على السلطة لمآرب ذاتية. وفى الوقت ذاته، كان التوحيدى يسمح بنقداته المتجاسرة التى لم يسفها جيداً من وجهت إليهم، فجاهه الوليد فى الأوساط الأدبية، وشهرته المستقلة مادياً وفكرياً، أولجتاه فى طريق الظروف المعاكسة. فى وسط كل هذا، وأمام فردية الضربات المعينة والخاصة، تجاوز التوحيدى واستعلى على التخوم، معطيا صيغة للتأمل فوق السلطة، ومهمة للمثقفين يجب أخذها فى الحسبان.

فردية أبى حيان التوحيدى

فى رأى التوحيدى، فإن قاعدة القوة التى تسيطر على المجتمع هى سلطة الحاكمين. هذه السلطة تشكل ملامح القوة، والجبر، والهوى، والزهو، واللذة والفساد[٤]. وكما نعلم إثر إيابه إلى بغداد، تأمل أبوحيان تخوم القوة أمام محاوره الوزير ابن سعدان الذى ندم لتدخله العامى فى شئون الحكم وهو ليس من اختصاصه، قدم التوحيدى إجابة بدا منها ملامح محددة للأرستقراطية الفكرية[٥].

هذا الجمهور غير المنظم يشكل إصرا ثقيلاً بالنسبة إلى الحاكم الذى عليه أيضاً أن يواجه مخاطر حماقات الأشرار الذين يستغلون الفرص لزعزعة السلطة المستقرة. بهذا المعنى، يبدو كما لو أن التوحيدى تأمل مسألة السلطة، وصلتها بالرعية، من جهة قصية قال بها من قبل الفارابى فى كتابه (المدينة الفاضلة). هذا المفهوم بالنسبة إلى تعاقب مدينة فاضلة وصالحة على طريقة سقراط، يلزمه أن يحظى الحاكم بسلسلة متصلة من الفضائل والقيم: كالعلم، والعقل، والشجاعة، والرحمة، وإلا فالمدينة غير فاضلة. وبالعكس، فالتوحيدى توقف لدى أهمية العلاقة بين الحكومة والأمة، ولدى الكفاءات، والتباينات لمراتب الكمال المتعددة. الفارابى، متقيلاً أفلاطون، قال إن أهل المدن غير الفاضلة، الذين يحظون بتدابير حسنة تقيمها الأفكار الحسنة، يهبطون لدركات سيئة نتيجة الأفعال الرديئة، وتلك المراتب الرديئة متحدة بالحسنة تأتى بالفساد الأكبر. يشهّر التوحيدى فى كتابه (الهوامل والشوامل) بمزايا الطبقة النبيلة المتوارثة[٦] لأنه مما جرت به العادة أن ينسل من العظيم الجواد الشجاع: الوغد، الدنئ، السافل، والعكس بالعكس. ويخلص متسائلا عما إذا كان العلم عبارة عن بيان الرجال المتساوين، انطلاقاً من وجهة نظر النبالة، دون أن يوضع فى الاعتبار اختلافاتهم:

وهل يجوز أن تكون الحكمة فى تساوى الناس من جهة ارتفاع الشرف دون تباينهم؟

فإنه إن كانت الحكمة فى ذلك لزم أن يكون ما عليه الناس إما عن قهر لا فكاك لهم منه، أو جهل لا حجة عليهم به.

ولست أعنى التساوى فى الحال وفى الكفاية، وفى الفقر والحاجة؛ لأن ذاك قد شهدت له الحكمة بالصواب؛ لأنه تابع لسوس العالم، وجار مع العقل.

وإنما عنيت تساوى الناس من جهة السبب؛ فإن التطاول والتسلط والازدراء قد فشا بهذا النسب. والحكمة تأبى وضع ما يكون فسادا أو ذريعة الإفساد؛ ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم: (المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم)[٧].

حاول التوحيدى التواؤم مع مناطق السلطة فى بغداد، ويعترف صراحة بصعوبة ولوجه إليها:

«وقل من يجهد جهده فى التقرب إلى رئيس أو وزير، إلا جد فى إبعاده من مرامه كل صغير وكبير؛ وهذا لأن الزمان قد استحال عن المعهود، وجفا عن القيام بوظائف الديانات وعادات أهل المروءات؛ لأمور شرحها يطول»(٨).

إن المورد المصدور عنه لم يعد سوى نوع من العزلة الاجتماعية وبحث عن السلام فى وحدة السعادة التى ينشدها الفلاسفة، كما لاحظ أبو حيان:

«والعزلة محمودة إلا أنها محتاجة إلى الكفاية، والقناعة مزة فكهة ولكنها فقيرة إلى البلغة وصيانة النفس، حسنة إلا أنها كلفة محرجة إن لم تكن لها أداة تجدها وفاشية تمدها، وترك خدمة السلطان غير الممكن ولا يستطاع إلا بدين متين، ورغبة فى الآخرة شديدة، وفطام عن دار الدنيا صعب، ولسان بالحلو والحامض يلغ»(٩).

لقد كانت هذه محاولة قام بها أبو حيان فى إحدى لحظات حياته، باحثاً عن حماية الفتح بن العميد (ابن العميد الشاب)، حيث كان آنذاك الوزير البويهى بالرى شمال إيران. لقد كان ابن العميد فى بغداد عام ٣٦٣ ـ ٤/ ٩٧٤ ـ ٥. وحضر التوحيدى مجالسه، آملاً أن يدخل فى معية مستشاريه، وهى مهمة تستلزم مزايا فى الاطلاع والعلم، والبلاغة، والخبرة، وكلها حظى بها أبو حيان. ومنذ هذه الزلفى الأولى واجهت حياة أبى حيان طائفة من الأحداث التى جعلته يتراجع إزاء موارد القوة. وإزاء خبرته الفردية جنى أبو حيان ثمرة القدرة العليا والعامة. فى البداية، أعجب الرجل إعجاباً عميقاً بابن العميد، إلا أن هذه الصلة بين الرجلين انهارت بصورة عجيبة؛ فالوزير الشاب تكالبت عليه الرزايا، وكان مصيره الإعدام، ومع ذلك فشهرة أبى خيان فى حاشية الوزير أزلفته إلى الصاحب ابن عباد خليفة ابن العميد على الرى.

ومع ذلك، حين قبل أبو حيان أن يكون فى كنف الوزير الجديد، فإنما كان باعثه عالمياً إيثارياً، يلجئه إليه فقد إمكان قيام صداقة ليست قائمة على السلطة، بل بتبادل الاحترام والمساواة الفكرية. تلك الأمور لم تشبع مطامحه، فابن عباد استخدم التوحيدى ناسخا، وإن كانت تلك الوظيفة من ـ جهة أخرى ـ تحظى بأهمية كبيرة. وبعد أمد قليل يبس الثرى بين الوزير وأبى حيان فى حدود سنة ٣٧٠ ـ ٩٨٠، ويمكننا أن نرى نظيراً لذلك إذا أدرنا الطرف بعيداً لنرى صعوبة المعاشرة بين السلطة والفكر: قديماً عند أفلاطون مستشار طاغية Siracusa، ولاحقاً مع ابن رشد فيلسوفاً فى بلاط الموحدين بمراكش(١٠).

العالمى النموذج

مروراً فوق كل طوارق حياة أبى حيان كان يطفو دائماً نفس مثالى. وفى حالته تلك، كان الأساس ذا طابع أخلاقى دائماً، ولصياغته اتخذ أبو حيان صورة سقراط الذى نعرف أنه حظى بإعجاب كثير من المفكرين العرب(١١). ومن خلال الفيلسوف الإغريقى شرح أبوحيان فكره الخاص عند إبانته عن أهمية سقراط عبر العدالة المضروبة مثلاً للسلوك الاجتماعى الملائم، وقبل ذلك عدم اكتراثه بعوارض الحياة المادية:

«تزعم أنك من شيعة أفلاطون وسقراط وأرسطوطاليس، أو كان هؤلاء يضعون الدرهم على الدرهم، والدينار على الدينار، أو أشاروا فى كتبهم بالجمع والمنع، ومطالبة الضعيف والأرملة بالعسف والظلم؟

والعجب من بخل هذا الرجل ونذالتـه، مع تفلسفه، وتكثره بذكر أفلاطون وسقراط وأرسطوطاليس ومحبته لهم، مع علمه بأن القوم قد تكلموا فى الأخلاق وحددوها وأوضحوا خفاياها، وميزوا رذائلها، وبينوا فضلها، وحثوا على التخلق بها، وساقوا ذلك كله على الزهد فى الدنيا، والقناعة باليسير من حطامها، وبذل الفضول منها للمحتاجين إليها والمنتجعين بسببها، والاقتصار على ما تماسك به الرمق من جميع زخارفها، وتحصيل السعادة العظمى

برفض الشهوات القليلة والكثيرة فيها، والإحسان إلى الناس وغير الناس بغير امتنان ولا اعتداد، ولا طلب جزاء ولا استحماد»(١٢).

هذا الشاهد، من جهة أخرى، ينطوى على إلماعة مهمة إلى العلم تكاد تناصى نبوءة المفكرين الإغريق التى تبدو واضحة فى السطرين الأخيرين من الاقتباس السالف. ومن جهته، فطلب الفكر الفلسفى الإغريقى رخّص للتوحيدى أن يقيم عقائده الفكرية فوق التباين بين الفطرة والعرف الاجتماعى، وهو الضمان الأخير لكل أخلاقى عالمى. ولهذا، يشير أبو حيان إلى فطرة الحياة فى مقابل القيود الأخلاقية والاجتماعية والدينية التى تقمعها وترشدها، هذا التنازع بين الفطرة والعرف الاجتماعى ينشق عن التنازع الاجتماعى والجدال الفكرى. ولإقامة التوازن، لابد من الالتجاء إلى الأنبياء والحكام، وإلى المحظورات والمحاذير. ومع ذلك، فالكاتب يتساءل: إذا كان حب الحياة العاجلة غائصاً فى أعماق الفطرة الإنسانية، فماذا يجب أن نعمل لاستئصاله(١٣)؟ إجابة هذا التساؤل ينجم منها طائفة أخرى من المشكلات. كيف نفهم أن فريضة واجبة تناقض الفطرة؟ كيف لا ينزع المرء إلى ما يجلب المسرة، ويميل إلى ماسبب له الحسرة؟ فى هذا الإطار، لا يبدو التوحيدى بعيداً عن مساءلات الصوفية الإغريق الذين طرحوا التناقض بين قانون الفطرة وقانون الاجتماع. ومع ذلك، فلا يمكن اعتبار التوحيدى صوفياً فى عصره، لأنه ــ بخلاف الصوفية الإغريق ــ يدع نافذة مفتوحة للأمل، وكما هو بالنسبة إلى المتصوفة الإغريق، فالتناقض بين الفطرة والمجتمع يطوعه الاتزان الأخلاقى. وبالنسبة إلى التوحيدى، هذا التناقض الراديكالى يجد حلا له بسبيل الأمل: حب الحياة بوصفه فطرة إنسانية يترجم فى الواقع إلى أمل متجدد ومستمر: «لماذا ينتعش الأمل بقدر شيخوخة الجسد؟ ما علة هذا؟ أى معنى مستتر فى هذا الصنيع»(١٤).

رفض الأمل الفطرى وقمعه بالنسبة إلى التوحيدى هو الصيغة التى يسمو بها الأمل الفطرى لبلوغ الخير الأسمى، والنباهة، والإنسانية الكاملة للفردية الإنسانية فى الأبد:

«إذا كان الأمل يساهم فى تحقيق الأعمال الطيبة فى هذه الدنيا، فكيف يمكن قمعه والعدول عنه؟ ليس ثمة صيغة لتحقيقه إلا اطراح الأمل على الله وفى الله»(١٥).

الصداقة خلقا إنسانيا

ما بين النقيضين، يطرح التوحيدى تحديدا للواقع الحى، وهو الحياة الدنيا، والحياة الباقية التى تنال بسمو الأولى. ثمة درجة وسطى تحتقب، حسب رأيه، الملامح الإنسانية فى عاليتها الأخلاقية العليا؛ هى الصداقة.

كل ملامح السمو الخلقى الفردى والسلوك الاجتماعى المتزن تبدو محتقبة فى سلوك الصداقة. وبالنسبة إليه، فإن الصداقة والصديق يمثلان ملمحا أساسيا فى حياة أبى حيان: صداقته بالسجستانى. هذه الصداقة، من جهة أخرى، بما أثمرته فكريا وأدبيا، تسمح لنا بإشارة إلى الثقافة والفكر الإغريقى: صداقة سقراط وأفلاطون. هذه الصيغة ذاتها التى يضمها مصدر أساسى لمعرفتنا بحياة سقراط وكتبه نراها فى مؤلفات أفلاطون، نرى مثلها فى مؤلفات التوحيدى الأساسية فى معرفتنا بفكر السجستانى، فضلا عن أن الموازنة تمكن من استنباط ما هو داخل فى النوادر، إذا أخذنا فى الحسبان كثرة الحكايات التى تروى الوفاء الطبيعى للسجستانى، وهو ما نرى نظيره فى حياة سقراط. وكذلك، فى موضوع الصداقة والصديق التى وصلت إلينا بأستاذية فى كتاب (الصداقة والصديق) للتوحيدى، نطالع إشارات وافرة من الفكر الإغريقى وكتابه، مقترنة بأعمالهم السابقة كما نرى فى التو(١٦).

من وجهة نظر الحياة الشخصية، معلوم أن التوحيدى نقب دائما عن الصديق والصداقة المثالية، وهكذا كانت إخفاقات قصده المتتالية. هذا الأمل المهيض. يسمو به الكاتب ــ رغم ذلك ــ إلى تطلع خاص للوحدة الصوفية، وآية ذلك صفحاته الرائقة فى (الإشارات الإلهية)(١٧). وعلى كل، فهو أمر ذو دلالة على الحماسة التى دفعت التوحيدى إلى تصنيف كتابه عن «الصداقة والصديق»:

«كـتـبنا هذه الحـروف على مـا فى النفس من الحرق والأسف.. وكأنى بغيرك إذا قرأها تقبضت نفسه عنها، وأمر نقده عليها، وأنكر على التطويل والتهويل بها.. وإنما آثرت بهذا إلى غيرك؛ لأنك تبسط من العـذر مـا لا يجـود به سـواك، وذاك لعلمك بحـالى.. ولأنى فـقـدت كل مـؤنس وصاحب ومرفق ومشفق... فقد أمسيت غريب الحـال، غـريب اللفظ، غـريب النحلة، غـريب الخلق، مستأنساً بالوحشة، قانعاً بالوحدة، معتاداً للصمت»[١٨].

وتملأ ظلمة الحماسة هذه صفحات الكتاب من أوله إلى آخره، مستـهـلا إياه بتحديد أرسطو الشهـير للصـديق: «الصديق شخص آخر هو أنت». ويعرض لنا التوحيدى فى مقدمته المحور المعنوى الذى ترتكز عليه الدراسة، ويتألف حقل هذا المعنى من مصطلحات عدة يمكن أن نوزعها على هذين المعنيين:

وفاق = خلاف، هجر = صلة عتب =رضا، مذق= إخلاص احتجاج= استكانة، اعتذار_ رثاء = نفاق، حيلة، خداع، وكل ألفاظ الخداع فى مقابل الاستقامة. وفوق كل هذا لفظ الصـداقـة بكل معـانيـه لاعـتبـارات متـعـددة تكون المصطلحات الكثيرة التى تفصل النعوت المتباينة عن الصداقة، لأن الكاتب فى النهاية يقدم وجهة نظر متشائمة ذاتية، وهو ما يشير إليه منهجه بداية: «فقبل كل شئ نحن متفقون على أن الصديق غير موجود، ولا أحد يستأهل هذا الوصف»[١٩].

لتـأكـيد هذه المقولة السلبيـة، يورد كـاتبنا طائفـة من الآراء المتباينة عن الصداقة لكتاب وشعراء وأدباء عرب مثل: جميل بن مره، والثورى، وابن كعب، والصابى وآخرين. وفى معرض آرائه، يضع لنا التوحيدى كذلك مايشبه معجما جيدا حين يحاول التـمـييـز _ بما فى وسعه من احـتـمـال _ بين دلالات المترادفات المتعددة، ومصطلح الصداقة والصديق باعتباره مصطلحاً مفردا. هكذا، يذكر من قبيل المترادفات للصـديق: الرفيق، والخل، والصـاحب أو الأخ، لكنه يذكـر الظلال الفارقة بينها. وفى أحيان أخرى، يستخدم المصطلحات كأنها مترادفات تماما، كأنما يريد أن يفهمنا أن المصطلح ذاته تكمن فيه أمشاج ذات مستويات.

ومع ذلك، فربما يكون أهم ما فى كتاب التوحيدى قصده المحدد أن يبعد عن موضوع الصداقة، متكئاً على قبول الموقف ذاته فى الفلسفة الإغريقية. فى المقام الأول، صنف لنا التوحيدى بانوراما تاريخية من آراء حول الصداقة، بدءاً من تاريخه، بصداقة أبى بكر وعمر، مستشهدا بأحاديث عدة، وفى المقام الثانى يبدو أن التوحيدى يستأهل ما نعته به ياقوت: «فيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة».

ومع أننا لا ندرى هل كـان كـاتبنا يعرف اليونانية أو استعان بالترجمات العربية للفكر اليونانى الذى كان فى أوانه يدور فى الأوسـاط الفكرية فى بغـداد، فـمن المؤكـد أنه فى كتابه (الصداقة والصديق) تبدو قراءة عميقة ومتلبثة لفلاسفة الإغريق، ومعالجة ماهرة لآرائهم[٢٠]. وهكذا ، على امتداد صفحات (الصداقة والصديق) نرى تواتر آراء أرسطوطاليس، وديـــوجـــــين، وTeofanes وAnaxagores و Temistio وآخرين، بوصفها مصادر للتوحيدى عن الصداقة، وحول هذه المصادر كتب مارك بيرجيه دراسة جيدة[٢١].

ولبـيـان هذا التناقض الظاهرى البـعـيد الذى حـاول التوحيدى أن يأخذ به فى معالجة موضوع الصداقة والصديق، يجب أن نشير إلى ما فعله حين ارتأى أن عبارة أرسطو الذائعة عن الصداقة _ التى ذكرناها آنفا _ دقيقة فى تعليق رحب. وقـد نقل المؤلف هذا التـعليق الذى كـتـبـه أبو سليـمـان السجستانى عن الموضوع، وهو يرى أن عبارة أرسطو تحاول أن تقول: بما أن الإنسان فرد باعتباره إنسانا، كذلك هو فرد من خلال الصديق بوصفه صديقا. وإذن، ففى الصداقة الحقة والحميمة، والصادقة، تمتزج العادات والتقاليد لكليهما فى عادة وتقليد واحـد، والإرادتان تنصـهـران فى وحـدة الاتفاق المشـارب. فى هذا الجـهـد الدائب للابتـعـاد عن الموضـوع، محاولا عدم إبداء رأيه الشخصى، يبدو أن أبا حيان يريد تجاوز فردية الفعل، صاعدا إلى عالمية الرمز، متساميا فوق حوادث الإحبـاط التى تثـمـر فـقـدان الأصـدقـاء الحـقـيـقـيين. يرى التوحيدى اعتبار الصداقة حافزا راسخا فى الطبيعة الاجتماعية للإنسـان، شارحـا رأى أرسطو عن الإنسـان بوصفـه كـائنا اجتماعيا بالطبيعة، ويبدو أنه يريد أن يقول لنا إن الإنسان هو الكائن النازع إلى الصداقة بالطبيعة.

وكما يشير ظافر القاسمى، فرؤية الصداقة بوصفها دافعا غريزيا يقول به أبو حيان، لم تكن مطروحة قبله لدى أحد من الكتاب العرب، وهو فى الوقت ذاته طرح أساسى فى فلسفة ابن خلدون الاجتماعية(٢٢). فإذا كان ابن خلدون، محتذيا أرسطو، قد ارتأى أن الإنسان اجتماعى بالطبع، فإن التوحيدى قبل ذلك بكثير قدم تحليلا اجتماعيا للطبيعة الإنسانية:

«لا يخلو إنسان من جار له، أو من أقرباء، أو من أصدقاء، أو من رفاق، أو من أحباء، أو من أصحاب، أو شركاء، كما لا يخلو من خفى الأعداء، أو من حساد، أو من منافقين، أو من معارضين، أو من معتدين. قال السلف إن الإنسان كائن إجتماعى بالطبيعة [ثلاث كلمات مطموسة].. حيث لا يستطيع أحد أن يشعر بالكمال فى عزلة، كما لا يستطيع، ولا جدال فى ذلك، أن يسد بنفسه حاجاته»(٢٣).

بالنسبة إلى التوحيدى، يقدم المجتمع حدثا مزدوجا: الصداقة، والعداوة، وبين تصارعهما تنمو الشخصية الاجتماعية. قبل ذلك بأمد سحيق، قرر إمبدوقليس أن الحب والبغض هما عمادا الواقع فرديا أو عالميا. التعاون الاجتماعى بالنسبة إلى التوحيدى ضرورة تثير حماسة التعاون الإنسانى، لكنها أيضا تحرك التناقضات والمخاطر، ونور الصداقة يسامح نقيضه: ظلام العداوة، ومن خلال مواجهتهما الدينامية يسعى الإنسان إلى اكتماله، ويبرز نمط اجتماعى يميز بوضوح بين وصف طائفة وأخرى: طائفة يغلب عليها الحب، وأخرى يظفر بها البغض. إن تلك الخلاصة، جلية، آخذين فى الاعتبار النظرية التى استهلها التوحيدى: تولد الصداقة من التواصل الاجتماعى بصفة ضرورية. وبالمثل، فالصداقة عالمية تتمكن بداية مما هو حادث خاص، هذه الخلاصة لا تدع – من جهة أخرى – وصفها بالتشاؤم فى حقيقتها، حيث تغفل القصد الذى يتضمنه الفكر الأرسطى عن: الصديق الذى هو شخص آخر هو أنت؛ إذ ينسب إلى التوحيدى الكلمة للنوشجانى(٢٤)، لكنه بوضوح يتحدث عن نفسه هو، وعن وسطه الفكرى، رافضا إمكان الإنسان أن يتحمل المسؤولية من خلال علاقة الصداقة، محافظا على جوهر الآخر. فى إطار هذا المعنى، فإن رأى أرسطو – بالنسبة إلى كاتبنا – يحمل فقط فكرا مثاليا من ناحية العقل.

خاتمة

منذ عام ١٩٧٥ كتبت م. بيرجيه تحليلا للدراسات التوحيدية(٢٥). مرت عشرون سنة منذ ذلك التاريخ، كتابات كثيرة تمت خلالها عن أبى حيان التوحيدى، وبقيت كتابات كثيرة لم تكتب بعد. إن فردية حياته ومؤلفاته تبدو باستمرار متجاوزة إطار الوجد المحدود إلى آفاق عالمية طرح المشكلات و حلولها التى تتمثل، فى صورة مركزية، فى حقبة الفكر الإسلامى الكلاسيكى.

الهوامش:

(١) انظر Sartre, J. P., **L'idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 a 1857**. Gallimard, Paris, 1972, p. 2.

(٢) أبو حيان التوحيدى. **البصائر والذخائر**. تحقيق: إبراهيم الكيلانى. دمشق، ١٩٦٤، جـ١، ص ٦.

(٣) انظر: **Aristóteles, Metafisica**, I., p. 981a.

(٤) أبو حيان التوحيدى. **البصائر والذخائر**. تحقيق: إبراهيم الكيلانى، دمشق، ١٩٦٤، جـ١، ص ٦.

(٥) المرجع السابق، ص ٦.

(٦) أبو حيان التوحيدى. **الهوامل والشوامل**، جـ ٣، ص ٢٦٢. نقلاً عن محمد أركون فى: **Essais sur la pensée islamique**. Paris, 1984, p.88.

(٧) Ibid., No 82, p. 199.

(٨) أبو حيان التوحيدى. **الإمتاع والمؤانسة**. تحقيق: أحمد أمين، القاهرة، ١٩٣٢ ـ ١٩٤٤، جـ ٢، ص ١.

(٩) المرجع السابق، جـ ١، ص١٣.

(١٠) Pacheco, Juan Antonio, "Los filósofos hispanoárabes en la corte almohade de Marrakes", **Revista marroqui de Estudios Hispánicos.** No 2, 1991, p. 87.

(١١) انظر Ilai Alon, **Socrates in Mediaeval Arabic Literature**. Leiden, Brill, 1990.

(١٢) أبو حيان التوحيدى. **أخلاق الوزيرين**، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجى، دمشق، ص ٣٢٤، ص ٣٦٨.

(١٣) انظر Arkoun, Op. cit, p. 113.

(١٤) انظر Ibid., p. 113.

(١٥) انظر Ibid., p. 114.

(١٦) أبو حيان التوحيدى. **الصداقة والصديق**، تحقيق: إبراهيم الكيلانى، دمشق ١٩٦٤.

(١٧) انظر Editadas por A. Badawi en El Cairo, 1950.

(١٨) انظر **Al-Sadaqa wa-l-sadiq**, p. 11.

(١٩) انظر Ibid., p. 12.

(٢٠) ظافر القاسمى، «الصداقة والصديق لأبى حيان التوحيدى» فى مجلة المعرفة، ع ٦، سنة ١٩٦٢، ص ٤٢.

(٢١) Bergé, Marc, **Essai sur la personnalité morale et intellectuelle d'Abu Hayyan al-Tawhidi, Styliste et humaniste arabe du IV/ X siécle**, Lille, 1974.

(٢٢) ظافر القاسمى، مرجع سابق، ص ٤٩.

(٢٣) المرجع نفسه، ص ٧٠.

(٢٤) أبو حيان التوحيدى. **المقابسات**. تحقيق: م. توفيق حسانين، بغداد، ١٩٧٠، ص ٤٤٩.

(٢٥) انظر Bergé, Marc, **Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 á 1965**, en **Arabica**, XXII, 1965, p. 267.



تجربة الوجود والكتابة عند التوحيدى

سالم حميش*

«العالم يوجد لكى يفضى إلى كتاب بهى»
مالارمى

«الكتابة ضرب من الصلاة»
كافكا

تقديم

لعل أحد شروط استئناف الاهتمام بالفلسفة العربية «الكلاسيكية» يكمن فى توسيع دائرتها المرجعية إلى الفلسفة الأدبية التى من أقطابها التوحيدى و«أستاذه» الجاحظ وزميله مسكويه (محاوره فى «الهوامل والشوامل»)، وسواهم من أمثال المعرى وابن عربى وابن حزم. إن مما يثير العجب، حقا، ذلك التهميش المشوب بالاستخفاف الذى يخص به مؤرخو الفلسفة العربية التراث الأدبى عموما والفلسفة الأدبية خاصة، هذا فى حين أن هذه الفلسفة مع أولئك الأعلام، وعلى رأسهم التوحيدى، تستحق مكانتها بين الفلسفات الوجودية واللانسقية، وذلك لأنها ـ عدا الإلهيات التى اعتبرتها معضلة عويصة ـ قد اجتهدت، هى بدورها، ووفقت فى تسليط الفكر على المخلوقات ومقالاتهم، سالكة فى هذا طريقا تساؤليا متفتحا ربطت فيه، بكل حزم وأصالة، الفكر باللغة، والقول بالبلاغة. كما أنها استجابت ـ خلافا للفلسفة العربية المشائية ـ لأهم مكون فى نمط الإبداع الفكرى العربى، المتجلى فى «المقطعية» أو «الشذرية»، التى يجسدها البيت فى الشعر، والآية فى القرآن، والحديث فى الخطاب النبوى، والفتوى فى الفقه، والشطحة فى التصوف، والحكمة والمقابسة فى الفلسفة، وأخيرا الخط والفسيفساء فى الفن والمعمار.

لقد أقر ابن سينا فى مقدمة (منطق المشرقيين): «فهو المشائى المسلم، مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله». كيف اهتدى التوحيدى، المتفاعل وجوديا مع عصره وموسوعيا مع ثقافة السلف والأحياء، إلى أفكار متألقة نيرة، كانت له فى صياغتها اللانسقية مهلة يراجع فيها عقله، كما يراجع حسه الجمالى ووجدانه؟ هذا هو السؤال المركزى فى عرضنا.

* كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس ـ الرباط.

أولا: عن تجربة الوجود

١ ـ الترجمة الغائبة

كيف نتحدث عن وجودية التوحيدي ومعرفتنا بمنحنى حياته تكاد تكون متعذرة، إما بسبب إهمال صاحبنا التعريف بنفسه وبأطوار وجوده، وإما بسبب تقاعس معاصريه عن الترجمة له في مصنفاتهم المخصوصة، حتى إن ياقوت الحموي (وهو من القرن ٦ ـ ٧هـ) استغرب لكون أي مؤلف «لم يذكر التوحيدي في كتاب، ولادمجه ضمن خطاب»[1]. فالروايات حول مسقط رأسه ومأتاه وحول تاريخ ميلاده متضاربة متعارضة؛ سوى من معلومات قائمة على نوع من الترجيح والاستنتاج. أما هل أحب الرجل وتزوج وأنجب، وهل كان له نصيب في عشرة النساء، وهل جال في الأرض وكيف شب، إلى غير هذا من العناصر البيوجرافية، فذلك كله حكم الغيب والمجهول. وشأن التوحيدي في أغلب هذه القضايا كشأن كثير من الشخصيات الفكرية في التاريخ الإسلامي.

وهي شخصيات قلقة وحتى «كارثية» (كما نعتها لوي ماسينيون)، كالنظام وابن الراوندي والرازي والحلاج والمعري والسهروردي، وغيرهم من الأعلام الباعثين لأنظمتهم الثقافية صورا دالة عن حقيقتها ومعناها.

لاحاجة بنا، هنا في هذا المقام، إلى استنتاج ما هو معروف عن حياة التوحيدي ومتداول بين الدارسين في باب «مولده ونشأته وشيوخه» .. إلخ، وحسبنا أن نستشف من كلام أبي حيان عن نفسه ـ وهو قليل ـ ما يتسم بصفة البوح والاعتراف، ويتساوق بالتالي مع مقاربتنا لوجوه وجوديته.

٢ ـ حياة ختامها حرق

إن لوقائع إحراق الكتب وإتلافها تاريخا في الثقافات عبر مختلف العصور والأمكنة. وللثقافة العربية ـ الإسلامية في ذلك التاريخ حصة ما زالت تنتظر من يبحث فيها من حيث هي موضوع قائم بذاته وظاهرة كلية غنية بالدقائق والدلالات. ويدخل التوحيدي في هذه «الحصة» على نحو متميز خاص (له فيه سلف تذكر عينة منهم بالاسم)، يدخل من باب إقدامه هو بنفسه ـ أي بمحض مبادرته وفعله مع سبق الإصرار ـ على حرق كتبه ومحوها من الوجود. وهذا النحو الذي يبدو أن السلطة السياسية ودوائر المحنة و«التفتيش» لم يكن لها فيه دخل مباشر؛ إذ إن صاحبنا، حسب زعمه، أوحى إليه بذلك في المنام. هذا النحو في الإتلاف الذاتي والانتحار الرمزي، يستحق منا وقفة تحليل وتأمل، لاسيما وأن فاعلها ترك لنا رسالة كان بعثها إلى القاضي أبي سهل على بن محمد يدفع بها عن نفسه أسباب كل لوم وتعتيب[2].

بدءا، تجدر الإشارة إلى أن التوحيدي حرر رسالته وقد بلغ، حسب تعبيره، «عشر التسعين» (أي في ٤٠٠هـ، وقبل ١٤ سنة من وفاته). وفي هذا العمر المتقدم يكون المرء نزاعا إلى كشف حساب الحياة، متوخيا ـ بعد انقشاع الخدع والآمال ـ قول الحق، كل الحق، ولاشيء غير الحق. وما قال التوحيدي في هذا الباب يمكن ـ اختصارا ـ رده إلى عناصر ثلاثة تقوم مقام أسباب حرقه لكتبه و«غسلها بالماء».

١/٢ الشعور الحاد بالعبث

إذا كان العبث هو ما يفسره الوجوديون بالعرضية والمجانية واللامعنى، ويمثلون عليه بأسطورة سيزيف المعروفة، فلا مراء أن الشعور به قد خالج التوحيدي بشحنات متفاوتة طوال حياته، أي حتى قبل أن «تبلغ شمسه رأس الحائط» ويغسل يديه من ماء الحياة. ففي السنة التي وضع فيها كتاب (المقابسات) [٣٦٠هـ] نسمعه يقول: «وما يرجو المرء بعد الالتفات إلى خمسين حجة، وقد أضاع أكثرها، وقصر في باقيها»[3]. وقبل هذا التاريخ وبعده، أي أثناء إقامته بالري، قوي شعور الرجل بالعبث من جراء ممارسته القسرية لمهنة الوراقة أو النسخ، وهي، حسب تسميته، «حرفة الشؤم» التي فيها «ذهاب العمر والبصر»، ويكتب عنها بمداد المرارة:

«لقد استولى على الحرف وتمكن مني نكد الزمان، إلى الحد الذي لا أسترزق مع صحة نقلي، وتقييد خطي، وتزويق نسخي، وسلامته من التصحيف والتحريف، بمثل ما يسترزق البليد الذي ينسخ النسخ، ويمسخ الأصل والفرع»[4].

وكان تكليفه بالنسخ يأتيه بصيغة الأمر حين يصدر عن أحد حكام الوقت، كالصاحب ابن عباد الوزير البويهي لمؤيد الدولة وفخر الدولة.

للشعور بالعبث، إذن، حضور تجريبي في إدراك التوحيدي للحياة وتصوره الأشياء والعلاقات. لهذا نراه في رسالته الموسومة أعلاه يعلل منطق الهشاشة والزوال دينيا وفلسفيا؛ إذ يقول مخاطبا لائمه وعاذله:

«عجبت من انزواء وجه العذر عنك في ذلك كأنك لم تقرأ قوله تعالى عز وجل:

«كل شئ هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون»، وكأنك لم تأبه لقوله تعالى: (كل من عليها فان)، وكأنك لم تعلم أنه لا ثبات لشئ من الدنيا وإن كان شريف الجوهر، كريم العنصر، مادام مقلبا بيد الليل والنهار، معروضا على أحداث الدهر وتعاود الأيام».

وأقرب إلى المحسوس من هذه التعليلات النظرية المجردة، تقوم الحجة ـ العذر عند التوحيدي، وهي المتمثلة في هذه الهوة المتفاقمة بين العمل والعلم، وفي صدود الناس عن هذا واكتفائهم من ذاك بما لايحتاج إلى معرفة ولا طلب فوائدها. لاجدوى العلم، بل عبثيته في محيط الناس والعصر: هذا ما حدا بأبي حيان إلى حرق كتبه حتى لاتفسد بفساد الزمان، وتصير بين أيدي العابثين حججا مادية عليه، تتهمه وتدينه.

٢/٢ شعور الغربة أو اليأس من الغير

لمفهوم الناس أو الغير حضور بارز في تجربة التوحيدي الوجودية. فعدا مشيخته وأصدقائه الأقلاء الذين هم في الواقع شركاؤه في العلم والفقر، يمكن القول بأن ذلك المفهوم كثير العروج إلى التطير وسوء الظن والتلقي، بحيث إن كلمة سارتر «الآخر هو الجحيم» تصدق عليه من كل الوجوه. وفي نصوصه مقاطع بليغة مؤثرة، منها ما أتى مثلا في مؤلفه (الصداقة والصديق) على سبيل الافتتاح: «وقبل كل شئ ينبغي أن نثق بأنه لاصديق، ولا من يتشبه بصديق»[٥]، ثم هذا المقطع حيث يظهر التوحيدي مرتديا عباءة «الميسنتروبيا» المتوحشة النافرة:

«والله لربما صليت في الجامع، فلا أرى إلى جنبي من يصلي معي، فإن اتفق فبقال أو عصار أو نداف أو قصاب، ومن إذا وقف إلى جانبي أسدرني بصنانه وأسكرني بنتنه، فقد أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنسا بالوحشة، قانعا بالوحدة، معتادا للصمت، ملازما للحيرة، متحملا للأذى، يائسا من جميع من أرى»[٦].

في (الصداقة والصديق)، كما في «الرسالة» التي نحن بصددها، وهي نصوص من ثمرات تجربة العمر أو عمر التجربة، لابد من توضيح أن صاحبها لم ينشأ عنده اليأس من الناس نتيجة إصابة ما بداء الفصام (سكيزوفرينيا) أو تبن لمذهب فلسفي قبلي، بل بعد فشله في بحثه عن الصداقة والصديق وخيبة أمله في أرباب الجاه والسلطة ورعاة الأدب والأدباء. فالغربة التي اعترته، كما يشير النص، هي من فعل صيرورة وإمساء، كما أنها ليست جزئية أو فرعية، بل جامعة وكلية، أي في الحال واللفظ والنحلة والخلق، حتى إنه عاشها كحالة انهيار وجودي، لانجد أبلغ من كلماته لوصف أعراضها الجسمية والنفسية:

«من انكسار النشاط، وانطواء الانبساط، لتعاود العلل علي، وتخاذل الأعضاء مني، فقد كل البصر، وانعقد اللسان، وخمد الخاطر، وذهب البيان، وملك الوسواس، وغلب اليأس من جميع الناس»[٧].

ولعل حديث التوحيدي عن الغربة قد بلغ أوج عمقة المضموني وتوهجه الجمالي في الإشارات الإلهية ـ وهو أيضا كتاب من الدور الأخير في حياته ـ فيروى شعرا، منه هذا البيت:

لم التعلل لا أهل ولا وطن

ولا نديم ولاكأس ولاسكن

كما يكتب:

«وأغرب الغرباء من صار غريبا فى وطنه(...). ياهذا: الغريب من إذا ذكر الحق هجر، وإذا دعا إلى الحق زجر، الغريب من إذا أسند كذب، وإذا تظاهر عذب..»[8].

٣/٢ شقاء الوعي بالعالم

عند هيجل فى (ظاهرية الروح)، كما عند فلاسفة الوجود عموما، تصب كل تعريفات الوعى الشقى فى كونه وعيا متمزقا أو منشطرا بين اللامتناهى الذى يصبح كلا من المطلق والفكر الذى يرقى إليه، وبين المحدودية التى هى قوام الذات فى عالم المحسوس والتجربة. وشقاء الوعى، إذن، مصدره التناقض بين الطاقات الفكرية (الحدس والوجدان والعقل) من جهة، وبين الفكر والواقع من جهة ثانية؛ كما أن مصدره الملازم هو معايشة ذلك التناقض ومعاناة آثار اعتماله وتجلياته. إن هذا التعريف الفلسفى العام للوعى الشقى يصدق بشكل أو بآخر على وعى التوحيدى بالعالم؛ أى بمحيطه الاجتماعى ـ السياسى وبفترته التاريخية المخصوصة. فكيف ذلك؟

١/٣/٢ «زمان تدمع له العين»

استقراء لنصوص أبى حيان، لا يمكننا أن نستعين إلا بأحاديثه عن معيشه العسير المتوتر الذى كثيرا ما يقدمه كحجة له على تصدع العالم وتداعى أحواله. وهكذا نراه فى رسالته الذاتية المذكورة أعلاه يخاطب مراسله قائلا:

«إن زمانا أحوج مثلى إلى ما بلغك [عن إحراقى كتبى]، لزمان تدمع له العين حزنا وأسى، ويتقطع له القلب غيظا وجوى..»[9].

إن كلمة «أحوج مثلى» لاتدع شكا فى شعور التوحيدى المتأجج بفرديته أو بأناه قبالة العالم وفى مواجهته. وما يؤكد بالملموس هذا الشعور هو إحساس صاحبه المتواتر بالشرخ القائم بين صورته الذاتية الإيجابية وبين زمان سلبى وناس يعيش علاقاته بهم كجرح مفتوح أو كمصدر تعب وإيلام. ومن هنا هذا الإدراك المباشر للعالم عنده من حيث هو عالم مختل، يدل على اختلاله شعوره هو بتلقى مصير مجحف وغير مستحق، حتى لقد تولد لديه بالتدريج وعبر محاولات اندماجية فاشلة، ذلك الإحساس بالغربة (كما وصفناه)، الذى ما كان لتصاعد حدته إلا أن يؤدى به فى ختام المطاف إلى التصوف من حيث هو موقف رفض للدنيا كما تسير، ومجاهدة لمغرياتها بالرغبة فى عالم مغاير (أو «الدار الأخرى») يسوده جمال العدل و«الهرمونيا».

لقد كان التوحيدى يستمد أسباب احتجاجه على عصره من واقع معيشه وزخمه، فيراها فوق كل تجريد أو حكم مسبق ماثلة فى فقره وسوء طالعه، كما فى (مثالب الوزيرين) ـ ابن العميد والصاحب ابن عباد ـ وتكالب الأيام عليه. وإن هذا ما يفسر إصراره على تبرئة ساحته من حرقه كتبه وتذكير لائمه بما لاجدوى من تناسيه أوغض الطرف عنه:

«وأحوال الزمان بادية لعينيك، بارزة بين مسائك وصباحك، وليس ما قلته بخاف عليك، مع معرفتك وفطنتك وشدة تتبعك وتفرغك، وما كان يجب أن ترتاب فى صواب ما فعلته وأتيته»[10].

إن رسالة التوحيدى التى نحن بصددها تدخل حقا فى أرقى وأعمق الأدبيات الاعترافية التى طورها ـ جنس كتابيا ـ مفكرون وأدباء مسيحيون؛ من أشهرهم القديس أغسطينوس وجان ـ جاك روسو. ولا أدل على قولنا فى مقطع فيها ما قرأنا أبلغ منه صدقا وأقوى معنى ودلالة؛ إنه مقطع اعترافى لايمكن أن تفرزه إلا لحظات التجرد واليقظة والوضوح فى احتكاك الفكر بعمق الوجود، يقول:

«ولقد اضطررت بينهم [الناس] ـ بعد الشهرة والمعرفة ـ فى أوقات كثيرة إلى أكل الخضد فى الصحراء وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى ما لايحسن بالحر أن يرسمه بالقلم...»[11].

ليس شعور المرارة الكاسح هو وحده الذى يخترق هذا الاعتراف المؤثر، وإنما أيضا شعور فادح بالندامة على أفعال اضطرارية (التسول والتكدى عند الخاصة والعامة ـ بيع الدين

والمروءة)، أفعال كان مردودها هباء منثورا وعبثا لا يجدر بالحر أن يكتبه.

هذا، إذن، ما يمكن رصده اختصاراً حول شهادة أديب - مفكر محنه عصره فى معيشه ومعاشه وطبع رؤيته للعالم بتشاؤمية ظلت، رغم تجذرها وقساوتها، متفتحة على الحياة من باب السخرية والهزل، وباب (الإمتاع والمؤانسة)، كما سنرى فى معرض تحليلنا لتجربة الكتابة عند التوحيدى. كيف تتضح معالم تلك الشهادة على محك التاريخ الواقعى.

٢/٣/٢ تصدع وإقطاع

إن فترة أزمة الخلافة العباسية التى بدأت منذ عهد الخليفة المتوكل واستفحلت مع قيام حكم البويهيين، لتعطى عن العالم الإسلامى خريطة تعتورها التقلبات المفاجئة العنيفة. فلا ريب أن قيام إمرة بنى بويه فى ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م (وهم من شيعة الديلم فى فارس ومن الاثنا عشرية المعتدلين) سجلت منعرجا حاسما فى تاريخ خلافة بغداد وحياتها السياسية. فقد عرفت هذه الخلافة معهم، بصفة رسمية، نظام الإمرة واعترفت بهم كممثلين شرعيين لهذه السلطة الجديدة التى بدأت بفرض ذاتها مستبدلة الخراسانيين فى الجيش بالديلميين والأتراك، وأظهرت قوتها فى إقبال الأمير معز الدولة على خلع الخليفة المستكفى وتعيين ابنه المقتدر خلفا له، ملقبا إياه بالمطيع لله.

إن الأمراء، نظرا لكونهم لم يصلوا إلى الحكم إلا بفضل قوتهم السياسية والعسكرية، كانوا يسعون دوما إلى الإبقاء على الخلافة ورعايتها حتى يحسنوا استغلال سلطتها الشرعية، وبالتالى التمكن من ترسيخ الحكم الأميرى. ومنذئذ قامت ثنائية الحكم بين الخلافة وإمرة الأمراء كأمر واقع، وصارت مصدر آلام كبرى فى حياة البلاد الاجتماعية والاقتصادية، كما تجلت عواقبها فى تعسفات نطاق الحمايات الإقطاعية والإكراهات الجبائية وفى سوء مردودية الأراضى المقتطعة لقواد الجيش. وقد وصف مسكويه هذه الحال فى عهد البويهيين وصفا دقيقا شافيا(١٢). والحياة السياسية لم تكن أقل سوءا؛ وذلك لأن الخلفاء والأمراء دخلوا فى حلقة صراعات شائكة، حيث تعبئ وتبرر غاية أخذ الحكم كليا أو جزئيا كل الوسائل والإمكانات.

فى هذا الجو المشحون بالمناورات والمؤامرات أصبحت مصالح الطبقات الدنيا الواسعة عرضة للتلف ودوس الأقدام. فالسلطات لم تعد تسعى إلى تلك الطبقات إلا لسحق تمرداتها وانتفاضاتها، أو قصد «خبط الناس واستخراج الأموال من غير وجوهها»، حسب تعبير مسكويه. وهاتان المهمتان القمعيتان كانتا موكولتين إلى مصالح «صاحب المؤونة» و«صاحب الشرطة» تحت حكم الإمرة البويهية؛ أى إلى الجيش الذى كان التنافس على أشده بين طرفيه الرئيسيين: الديلمى والتركى المدعومين على التوالى من قبل الشيعة وأهل السنة؛ فكان على تلك الطبقات المنهكة بأوبئة القرن وكوارثه الطبيعية أن تتحمل تبعات ذلك التنافس الذى كان الأمراء البويهيون أنفسهم يؤججونه إبان الضائقات المالية، وذلك بالاحتماء بالجند الأتراك ضد جنود عصبيتهم الديلمية، كما يروى ذلك مسكويه عن معز الدولة الذى كانت نفقاته تزيد وموارده تنقص:

«فأدى ذلك على مر السنين إلى الإخلال بالديلم فيما يستحقون من أموالهم، وداخلتهم المنافسة للأتراك من أجل أحوالهم. وقادت الضرورة إلى ارتباط الأتراك وزيادة تقريبهم والاستظهار بهم على الديلم وبحسب انصراف العناية إلى هؤلاء ووقوع التقصير فى أمور أولئك، ففسدت النيات، وفسد الفريقان. أما الأتراك فبالطبع والضراوة. وأما الديلم فبالصبر والمسكنة، فاشرأبوا إلى الفتن...»(١٣).

ولعل فى هذا تأكيدا لما لاحظه الجاحظ من قبل عن الجندى التركى أن «له أربعة أعين»، وأن الترك:

«صاروا فى الحرب كاليونانيين فى الحكمة وأهل الصين فى الصناعات ... وكآل ساسان فى الملك والسياسة»(١٤).

كل ما يمكن إضافته حول ظاهرة التصدع والإقطاع فى القرن الرابع يسير فى اتجاه تصديق شهادة التوحيدى الوجودية، أو على الأقل إمدادها بما يكفى من نقط الدعم

والتعزيز. ولو لم يضع ما يظهر أنه ألفه فى مجال التاريخ، لكنا توفرنا على وجه آخر لتلك الشهادة، وجه يرينا كيف يؤرخ التوحيدى للتاريخ عامة ولواقعات زمانه خاصة.

ثانياً: عن تجربة الكتابة

١ ـ مدلول الكتابة

لم يعرف للتوحيدى نشاط فى السياسة ولا دوران فى مصالح الدولة ومطابخها. إنه من بين النماذج الكثيرة التى تدلل على صحة ملاحظات متشابهة أبداها مستشرقون كثر، نذكر منها واحدة فقط ليوليوس فلهوزن:

«إن بنى العباس أخمدوا فى الناس روح الاهتمام بمسائل السياسة، بعد أن كان هذا من قبل جزءا من الدين، وأفلحوا فى إضعاف هذا الاهتمام أكثر مما أفلح الأمويون ... ، فاندحروا (أى الناس) إلى ميدان الصناعات أو الاشتغال بالعلوم والفنون، لم يكونوا يستطيعون أكثر من التآمر سراً»(١٥).

وطبعاً سار على نهج العباسيين بنو بويه، وأضافوا ما يقويه... ولو أن صاحبنا حاول ـ بحكم الفاقة والعوز ـ التلاؤم مع دواليب الدولة ونظام الحماية الإقطاعية، إلا أن مكونات شخصيته ورؤيته للعالم كانت تخبط ذلك وتصده عنه، ومنها:

١ / ١

شعور التوحيدى بفرديته وأناه، عبر اقتناعه بتميزه العلمى والأدبى الذى لم يكن يوازيه إلا إحساسه بالحرمان وسوء الاعتراف، وهذا الشعور، كما أسلفنا، لايتوافق مع سنة التبعية والزلفى، أى الوجود الذيلى، وهى السنة السائدة فى علاقات مجتمع الإقطاع.

١ / ٢

لا توافق الرجل مع ساسة عصره وعاداتهم، كما تدل سيرته ويروى مترجموه فهو «غرّ، لا هيئة له فى لقاء الكبراء ومحاورة الوزراء»(١٦)، وهو «صوفى السمت والهيئة»(١٧). إن اللاتوافق ذاك كان يذهب أحياناً كثيرة إلى حد التنافر الصريح المعلن، كما تشهد أحداث حصلت له مع «الوزيرين»، نذكر منها مثلاً:

«طلع ابن عباد على يوما فى داره ، وأنا قاعد فى كسر رواق أكتب له شيئا قد كادنى به، فلما أبصرته قمت قائماً فصاح بحلق مشقوق: اقعد، فالوراقون أخسّ من أن يقوموا لنا، فهممت بكلام، فقال لى الزعفرانى الشاعر: احتمل فإن الرجل رقيع، فغلب على الضحك، واستحال الغيظ تعجباً من خفته، لأنه قال هذا وقد لوى شدقه، وشمخ أنفه، وأمال عنقه، واعترض فى انتصابه، وانتصب فى اعتراضه، وخرج فى مسك مجنون، قد أفلت من دير حنون»(١٨).

أى ترياق للإهانة والغيظ أنجع من ترياق السخرية و«الباروديا» اللاذعة! وفى حادثة سأل الوزير نفسه: «أبو حيان ينصرف أو لا ينصرف؟ قلت: إن قبله مولانا لا ينصرف. فلما سمع هذا تنمر».

١ / ٣

بالطبع، لا يصح الاكتفاء برد التنافى والجفاء بين التوحيدى وأهل زمانه إلى أسباب ذاتية أو مزاجية صرفة، بل إن هناك عوامل عقدية ومذهبية تفسر ذلك أكثر وتنيره. وخلافاً لمن يدعى من الباحثين أن أبا حيان كان غير ذى مذهب فكرى واضح المعالم(١٩)، فإن من اليسير ـ استناداً إلى نصوص كثيرة ـ نعت مذهبه بالاعتزالى ـ الصوفى القائم على نهج فلسفى متفتح لا نسقى، وذلك رغم ما يكتنفه فى بعض المواضع من غموض ناتج عن إعمال مقصود للتستر والتقية. ولو كان صاحب هذا المذهب مشتت الاختيار أو حتى تلفيقى النزعة، لما اتهم بالزندقة ومعاداة الشيعة، ولما نفى من بغداد على يد محمد المهلبى وزير معز الدولة، أو لما أبعد عن بلاط الرى من طرف ابن العميد وابن عباد. والراجح أن كراهية هذا الأخير للتوحيدى يفسرها أساساً كونه «يحب العلوم الشرعية ويبغض الفلسفة وما يشابهها من علوم الكلام والآراء البدعية»(٢٠). وأكثر من هذا كله، فقد ظل بعض كبار الحنابلة والمحدثين، كابن عقيل وابن الجوزى والذهبى،

يتناقلون الكلام عن أن زنادقة الإسلام ثلاثة: الراوندى والتوحيدى وأبو العلاء المعرى. وقالوا: «إن أشدهم على الإسلام أبو حيان، لأنهما صرحا ولم يصرح»، أو «لأنه مجمج ولم يصرح»(٢١).

عاش التوحيدى فى فترة صعود السنية الأشعرية، المصحوب بالدعوات إلى غلق باب الاجتهاد، وهى أيضاً فترة انتكاس المعتزلة السياسى (بعد محنتهم أيام الخليفة المتوكل) وانصهار «نهضتهم الثانية»، مع المعتزليين تحت الإمرة البويهية، فى قضايا الميتافيزيقا الخالصة والمنطق والفلك والطبيعيات، بعيداً عن حلبة السياسة وعن «الأصول الخمسة»، فلم يبق فى مقدور أولئك إلا طلب «كشف الحساب» المعتزلى والخوض فى إظهار المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين، كما فعل أبو رشيد النيسابورى. ومع أن التوحيدى لم يحد عن تلك القضايا ولم يدع إلى إعادة إحياء «الأصول الخمسة»، إلا أن مبدأ نفى الصفات عن الله (أو «التعطيل») ظل عالقاً به كتهمة لابد له من تحمل صكها وعواقبها. لكن يبدو أن صاحبنا بقى معتزلياً، لا من حيث مضامين الأفكار التى قال بها أعلام المذهب فى القرنين الثانى والثالث، بل من حيث روح الاعتزال المتجلية فى ممارسة النظر والتناظر حول المسائل العقلية وحتى الدينية الأكثر عمقاً وجذرية، ومنها على سبيل التمثيل فقط فى (المقابسات): «فى عجيب شأن أهل الجنة وكيف لا يملون النعيم والأكل» (المقابسة ٣٥)، «فى أن الإنسانية أفق والإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع» (المقابسة ٣٧)، «فى معرفة الله تعالى أضرورية هى أم استدلالية» (المقابسة ٤٣)، «فى أن بعض المسائل توجد بالفكر والروية وبعضها بالخاطر والإلهام» (المقابسة ٥٥)، «فى هل يقال إن البارى تعالى لا شئ» (المقابسة ٣٠)، «فى أن اسم العقل يدل على معان كثيرة» (المقابسة ٨٣) .. إلخ؛ وكذلك هذه الأمثلة من كتاب شيق آخر فى مسألة الانتحار(٢٢)، أو فى تواقف الزندقة وفعل الخير وإيثار الجميل(٢٣)، أو فى «ما وجه الحكمة فى آلام الأطفال ومن لاعقل له من الحيوان»(٢٤) .. إلخ.

أما التصوف، فإن التوحيدى فى تقديرنا قد جاء إليه من معاناته حالة الفقر، رغم أن بذور ميله إليه قد بثها فيه منذ سن الشباب شيخه أبو سعيد السيرافى. نقول بأنه جاء إلى التصوف حين بدا له هذا كسبيل تكيف وتحمل يعلم التقشف والتوكل، وكباب مفتوح على سدرة المنتهى ونداء المطلق. أما قبل تحوله الصوفى، فقد كان أبو حيان يرى أن:

«هذه العاجلة محبوبة، والرفاهية مطلوبة، والمكانة عند الوزراء بكل حول وقوة مخطوبة، والدنيا حلوة خضرة، وعذبة نضرة»(٢٥).

لذا، قد تصح عليه قولة الجنيد الشهيرة:

«ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات».

إن تصوف التوحيدى لمن ذلك الصنف الذى تقوم بينه وبين المجتمع علاقات تنافر وتجاذب، ويظهر معه وجه المتصوف كمؤشر من المؤشرات الاقتصادية، من حيث إن سلوكه التقشفى يترتب على حالة القلة والندرة المنحدرة من توزيع غير عادل للموارد والخيرات، كما يعمل على إسقاط الوسائل والغايات المحسوسة، حتى يخلى المجال للمطالبة بالمطلق كمطالبة لا أعظم منها ولا أبقى، وذلك وإن لزم الفقراء «الحج العقلى إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى». وقد نرى فى دعوة التوحيدى هاته تأثراً ما بالحلولية الحلاجية، خصوصاً أنه يكتب فى أحد ابتهالاته: «يامن الكل به واحد؛ وهو فى الكل موجود»(٢٦)، لكن الأسبق على هذا التأثير (وحتى على تأثير نظرية الفيض الأفلوطينى) قد يكون بالأحرى حاجة صاحبنا إلى فكرة وحدة الوجود من حيث هو متنفس لحياة الضيق والانقباض، هذا المتنفس الذى لم يبحث عنه فى الربط والخوانق الصوفية، بل فى (الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية)، فضلاً عن أقوال سادة العلم والحكمة، شيوخه وأساتذته، وهم ـ من معاصريه: أبو سعيد السيرافى، وأبو سليمان السجستانى ويحيى بن عدى وعلى بن عيسى الرمانى.

٢ ـ دال الكتابة

ليس التوحيدى أول ولا آخر من جرب الوجود عبر مسالكه الوعرة ولحظاته الحرجة، إلا أنه يدخل فى صنف

هؤلاء الأحياء الأقلاء الذين وفقوا فى تحويل تجليات الوجود ورجاته إلى عمل أدبى نابض بالحياة كما ببلاغة التعبير والإيصال. كيف يتم هذا التحويل عند كاتبنا، وبأى أشكال لفظية أو دالية؟

٢ / ١ ـ وعى بلاغى متوهج

لم نجد بين من نسميهم مع كرد على «أمراء البيان» أحدا تألق وعيه بالبلاغة وتوهج مثل أبى حيان التوحيدى وأستاذه فى هذا الباب المخصوص الجاحظ. بل إن الأول عبر غير ما مرة عن وعيه ذاك بالتنظير كما بالممارسة. ولعل أهم عامل فى ذلك ما آلت إليه الخطابات الكلامية والفلسفية المشائية فى القرن الرابع من توحش فى الألفاظ والمعانى ومن لغة عويصة متعسفة، وذلك كله فى طرق أبواب مغلقة وملفات مستحيلة كالإلهيات، أو فى الحديث عن النفس من حيث جوهرها العقلى.. إلخ.

مع التوحيدى، يمكن الحديث عن منعطف فى تاريخ النثر والفكر العربى، صارت بمقتضاه الفلسفة من دون بيان لا تستساغ، وصارت الشفافية تأشيرة مرور العقل إلى مناطق الفعل والتواصل. لذا، نسمعه يقول بصيغ متعددة ما قاله فى هذا المقطع الثاقب:

«فكل من تكامل حظه من اللغة، وتوفر نصيبه من النحو، كان بالكلام أمهر، وعلى تصريف المعانى أقدر، وازداد بصيرة فى قيمة الإنسان المفضل على جميع الحيوان، وعرف عوار المتكلمين، ووقف على عادة الفقهاء فى أمر. فإن شدا، بعد ذلك، شيئًا من المنطق، فقد سبق جميع الناظرين»(٢٧).

إن اللغة فى تجربة الكتابة ليست مجرد وسيلة أو أداة تعبيرية تخدع غاية مضمونية ما وتصبو إليها، بل هى عالم فى حد ذاته، شديد الالتحام بعالم النفس والإدراك؛ إنها فضاء الكلمات التى تأتى معها الأشياء إلى الوجود، وحتى المقولات المنطقية والذهنية الخالصة. والتوحيدى كان عارفا بهذا، كما تشهد نصوص كثيرة لعل من أهمها تلك المناظرة الشهيرة بين أبى سعيد السيرافى ومتى بن يونس القنائى(٢٨)، التى أظهر أبو حيان فى روايتها ميله إلى موقف معلمه السيرافى القائل بضرورة الربط العضوى بين اللغة والفكر والنحو والمنطق. أما البلاغة فما هى إلا العلاقة السعيدة الجميلة بين اللغة وأشياء العالم ومعانيه، وهذه العلاقة هى بالأساس علاقة مطاوعة وتناسب وتوافق. وكم كان التوحيدى ملحا على هذا البعد حتى ينزه البلاغة عن محسنات البديع من جناس وسجع وعن كل زخارف التكلف التى يمجها ويفضحها عند ابن العميد وابن عباد:

«والذى ينبغى له أن يبرأ منه، ويتباعد عنه، كما يكتب، التكلف. فإنه مفضحة، وصاحبه مزحوم، ومن وسم به مقت، ومن اعتاده سخف. والتكلف، وإن كان هكذا فى كل ما دخله وتخلله، فإنه فى البيان أبين عوارا، وأظهر عارا، وأقبح سمة، وأشنع وصمة»(٢٩).

وإذا كان أبو حيان يصف التكلف بكل هذه النعوت القدحية، فلأنه يرى فيه، سواء مع اللفظ أو مع المعنى، شكلاً من أشكال العبودية أو التسيب خارج دائرتى الطبيعى والعقلى؛ وهكذا يسجل فى مايمكن اعتباره بيان الكتابة أو دستورها عنده:

«ومن استشار الرأى الصحيح فى هذه الصناعة الشريفة، علم أنه إلى سلاسة الطبع أحوج منه إلى مغالبة اللفظ، وأنه متى فاته اللفظ الحر لم يظفر بالمعنى الحر، لأنه متى نظم معنى حرًا ولفظًا عبدًا، أو معنى عبدًا ولفظًا حرًا، فقد جمع بين متنافرين بالجوهر ومتناقضين بالعنصر»(٣٠).

حرية اللفظ والمعنى إن هى، إذن، إلا تحررهما من طقوس التبرج والبهرجة، ونزوعهما إلى امتلاك سر السهل الممتنع فى ترجمة التجربة الوجودية إلى تجربة الكتابة الخصبة المسؤولة:

«والسر كله، كما يسجل، أن تكون ملاطفًا لطبعك الجيد، ومسترسلاً فى يد العقل البارع،

ومعتمداً على رقيق الألفاظ، وشريف الأغراض مع جزولة فى معرض سهولة، ورقة فى حلاوة بيان، مع مجانبة المجتلب، وكراهة المستكره»(٣١).

٢ /٢ الكتابة بالشذرة

«الشذرة - كما نقرأ فى (لسان العرب) - قطع من الذهب يلقط من المعدن من غير إذابة الحجارة، ومما يصاغ من الذهب فرائد يفصل بها اللؤلؤ والجواهر [...] وقيل: الشذر هو اللؤلؤ الصغير واحدته شذرة». ولعل فى هذه الصور والتشبيهات الحسية ما يعبر مجازا عن كنه الكتابة الشذرية وطبيعتها. إنها قطع وفرائد تلقط أو تصاغ من معدن كريم وطاقة الإنسان الخلاقة، ألا وهو الفكر. ويضيف (لسان العرب): «تشذرت الناقة إذا رأت رعيا يسرها فحركت برأسها مرحا وفرحا». وكذلك شأن الكتابة الشذرية فى حقول الفكر اللانسقى؛ حيث تجد مرتعها الطبيعى وهواءها الضرورى. إنها فى صراع الأفكار والمذاهب لاتحسن إلا التشذر، أى «النشاط والسرعة» من حيث هى أسلوب ومزاج، تعمل بالتحرك السريع الخاطف، وتقوم على ذاكرة وحساسية خاصتين بعقد الوجود الإنسانى، وبمكامن الذات ومضاميرها. لذا، كانت على مرتفعات المتون والمحمولات تختفى وتهرب من فراغ كل حشو وكل إطناب، لتحكم التركيز والاقتصاد فى مايتسنى لها وصفه واستثماره على صعيد الكينونة والأعراض(٣٢).

إن كل هذه الصفات للكتابة الشذرية تنطلى بالأساس على كتابة التوحيدى الذى لم يكتب من مساحة جرحه وبوزن غصته إلا شذرات أتت غالبا فى شكل مقابسات وأسئلة ورسائل وأدعية وابتهالات، أو فى شكل ثمرات حوارية وطرائف حكمية، كالتى أثثت ليالى (الإمتاع والمؤانسة) الأربعين. ففى خضم الأسئلة الوعرة وقضايا الوجود الشائكة، كان فكر التوحيدى مطالبا بتحمل أعباء المسؤولية الثقافية، التى ألزمته بانخراطات حيوية واجتهادات على جبهات عدة متواصلة. وبالتالى، لاشئ كان يبرر الكتابة عنده إلا قيامها بالتعبير عن عوز وخصاصة، أو للميل إلى تعويض الثغرات والثقوب فى حياته ونفسه. وهنا، بوجه خاص أمكن للحديث الشذرى أن يكون عنده أكثر من سواه، ذا تأثير بليغ وفعالية ناعمة، من حيث قدرته على إيقاظ الوعى وإذابة صقيع الغفلة والضجر.

على صعيد نظرى عام، فرضيتنا أن إيمان التوحيدى بالفرد وبفكرة النجاة هو الذى حدا به، فى حقل الكتابة، إلى إدراك إمكانات الشذرة التعبيرية ونجاعتها التبليغية، وذلك ربما بحكم أن الشذرة والفرد كلاهما مقطع. وإن كان أبو حيان قد تألق فى تلك الكتابة؛ فلأنه عرف كيف يدير انضواءه الإيجابى الخلاق فى أهم محرك لنمط الإبداع الثقافى العربى، وهو المحرك الذى عمل بقوة وفاعلية، سواء فى القرآن والحديث والفقه، أو فى الفلسفة الحكمية والشعر والتصوف والمعمار والخط والأرابيسك أو العربسة ... ونعلم أن كل هذه العناصر والمعطيات قد اعتمدها بعض المستشرقين كأوليرى ورينان وماكدونالد وجيب، للقول على سبيل التنقيص بذرية الذهنية العربية وفقدانها معنى القانون والنسق. ومع أن هذا الزعم ينم عن مبالغة وتطرف، فإننا فى مجال الإبداع نرى أن تلك المعطيات والعناصر نعمة كان التوحيدى من أكبر مستثمرى طاقاتها ومدخراتها إلى جنب أعلام كالحلاج والرومى والنفرى والسكندرى وابن عربى، وغيرهم.

٣- دلالة الكتابة

إذا كانت الدلالة فى تنظير السيميولوجيا هى تمظهر الخطاب فى العلاقة العضوية بين الدال والمدلول، فإن التوحيدى كان شديد الإدراك لها بوصفها بؤرة التقاء وانصهار بين صنفين من التضمين، بلاغى وفكرى، كما يدل عليه أكثر من مقطع، فهو الناصح: «ولا تعشق اللفظ دون المعنى ولا تهو المعنى دون اللفظ»(٣٣)؛ وهو القائل:

> «وكانت الكلمة الحسناء أشرف عنده [الإنسان] من الجارية العذراء والمعنى المقوم أحب إليه من المال المكوم، وعلى قدر عنايته يحظى بشرف الدارين ويتحلى بزينة المحلين»(٣٤).

إن دلالة الكتابة التوحيدية، رغم ما يعتورها أحيانا من فوضى الموضوعات (كما فى «البصائر والذخائر») على وجه

التحديد)، لتمتاز فى الغالب الأعم بحسن المعالجة والطرح، المرفقين باهتمام موسوعى تجميعى (لعله الرد المعرفى على واقع التصدع السياسى القائم)، كما بتسييد المتعة (أو ما يسميه بارت «لذة النص») من حيث هى سنة حياة وتواصل بين المبدع وثقافته المحصلة ونصوصه الموضوعة، كما بين المبدع ومتلقى نتاج إبداعه. والمتعة عند التوحيدى لاتخطب ولاتقتنص لمجرد التلهى وتزجية الوقت، بل لأنها «عربون» البعد الجمالى بوصفه البعد الأجدر والأبقى، ولأنها كذلك ترياق لما كان يخيم على القرن الرابع كشبح مخيف، أى «الهم [الذى] يهدم البدن، وينغص العيش، ويقرب الأجل»[٣٥]، أى السأم والضجر، الماثلان عند كاتبنا، كما عند أستاذه الجاحظ من قبل فى عويص المسائل ومستغلقها، كما «فى طريق العلماء الذين كانت كتابتهم ثقيلة لكثرة مافيها من الجد وإظهار العلم»[٣٦]، هذا فى حين أن التوحيدى يربط الحديث والمحادثة والقول والمثاقفة بالحاجة الوجودية إلى الهزل والنشوة وانشراح الصدر: إن فى المحادثة، كما يكتب «تلقيحا للعقول وترويحا للقلب، وتسريحا للهم، وتنقيحا للأدب»[٣٧].

المتعة دليل للكتابة ودلالتها، لايمكن أثناء حصولها إلا أن تؤزم كل دوجمائية وتعطل أسباب تشنجها. وذلك «لأن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه ولا أخطأوه فى كل وجوهه»[٣٨]، ثم لأنهم «زمانيون، مكانيون، خياليون، وهميون، ظنيون»[٣٩]، كما تدل على ذلك أحوالهم ومقالاتهم.

كلمة ختامية

لا صلاح لهذه الكلمة إلا فى الإشارة إلى حداثة التوحيدى. فأعمال هذا المفكر ـ الأديب تعطينا الدليل الملموس على خطأ تصور الحداثة ضمن زمنية «دياكرونية»؛ أى عمودية خطية تجعل الجدة والجدارة حكرا على اللاحق دون السابق، والخلف دون السلف. فكما وقف ماركس بماديته التاريخية متعجبا أمام قدرة فن النحت اليونانى على مداومة الانفعال الجمالى فى نفوس المشاهدين من كل العصور المتعاقبة، فكذلك شأن وقوفنا على نصوص كثيرة للتوحيدى وغيره من كبار المبدعين العرب الذين ما زالت تربطنا بهم علاقات تواجد وتواصل تخترق الحقب وتحيا فى زمنية «سنكرونية» ائتلافية. إن الحداثة معهم عنوان وصنو لتاريخ التجليات والإشراقات الإبداعية عبر كل الفضاءات والأزمنة.

فى سنة ٤١٤هـ توفى أبو حيان التوحيدى بعد دخوله فى مرحلة صمت واستتار، دامت أربعة عشر عاما؛ مرحلة تعددت فيها الروايات وتضاربت، وإن كانت رواية ياقوت الحموى أنسب عندنا وأرجح؛ إذ تخبر أنه صار إذ ذاك «عمدة لبنى ساسان»[٤٠]، وهم فرقة من المتسكعين المتسولين. وأيا ما كان فى نهايته، فإننا اليوم أمام ثمرة عمره ووجوده وقد استحالت إلى نصوص متألقة، تنبض حياة وحداثة لكوننا ـ إذ نريد أن نشير إلى مقاطعها الأكثر قوة وجذبا ـ نأخذ فى الإشارة إليها كلها، أو إلى أغلبها. وقد نقول عن صاحبها ما يقوله شيبرون عن بوذا وشوبنهاور بأننا لانقرأه اليوم من دون أن «نمضغ الوردى».

الهوامش:

(١) ياقوت الحموى، **معجم الأدباء**، القاهرة ١٩٣٦، ج ١٥، ص ٥.
(٢) راجع **الرسالة فى رسائل أبى حيان التوحيدى**، نشرها إبراهيم الكيلانى، دمشق ١٩٨٥، ص ٤٠٤ ـ ٤١٤.
(٣) **المقابسات**، تحقيق حسن السندوبى، القاهرة ١٩٣٩، ص ١٣٥.
(٤) ياقوت الحموى، **معجم الأدباء**، المرجع المذكور، ج ١٥، ص ١٣.
(٥) **الصداقة والصديق**، دمشق ١٩٦٤، ص ٩.
(٦) المرجع نفسه، ص ٦.
(٧) **رسائل...**، ص ٤١٢ ـ ٤١٣.
(٨) **الإشارات الإلهية**، تحقيق وداد القاضى، بيروت ١٩٧٣، ص ٨٢ ـ ٨٣.
(٩) **رسائل...**، ص ٤١١.

(١٠) المرجع نفسه، ص ٤٠٧.

(١١) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(١٢) مسكويه، **تجارب الأمم**، نشر هـ. ف. آمدروز، القاهرة ١٩١٥، ج ٦، ص ٩٧ ـ ٩٩. إن بروز العسكر فى الحكم كان معلنا، تحت حكم البويهيين وفى عهد السلاجقة بصفة أشمل، عن تحول النظام الاقتصادى النقدى القائم على مداخيل بيت المال (التى كان ربعها ينفق بنسبة ما فى أداء أجور الجنود وباقى مستخدمى الدولة) إلى نظام إقطاعى عقارى تقتطع بمقتضاه أراض وضيعات لتمنح، مدى الحياة، إلى الضباط الذين يقومون فى مقابل ذلك بجعل رجالهم فى خدمة الحكم المركزى. وقد كان سبب ذلك التحول راجعاً أساساً إلى تدهور مداخيل الضرائب وسوء الحالة السياسية والمالية.

(١٣) المرجع نفسه، ج٦، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(١٤) **رسائل الجاحظ** تحقيق، ع. هارون ، القاهرة ١٩٦٤، «رسالة فى مناقب الترك»، ج ١.

(١٥) يوليوس فلهوزن، **الدولة العربية وسقوطها**، نقله عن الألمانية عبدالهادى أبو ريدة وحسين مؤنس، القاهرة ١٩٥٨، ص ٥٣٩.

(١٦) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، القاهرة ١٣٩٩، ج ٢، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(١٧) ياقوت الحموى ، **معجم الأدباء**، المرجع المذكور، ج ١٥، ص ٥.

(١٨) **مثالب الوزيرين**، نشره الكيلانى، دمشق ١٩٦١ ، ص ٩٩.

(١٩) انظر مثلا الكيلانى: **رسائل ..**، ص ٩٥. ومن أغرب ما يصرح به هذا الباحث المتخصص: «إن هذه النقائص كلها جعلت من **المقابسات** كتابا غامضا فى كثير من أبحاثه، ضئيل النفع والفائدة» [!] (ص٩٤). وهناك أحكام أخرى عنده لا تمت إلا إلى سيكولوجيا بدائية جاهزة ، من صنف الكلام عن «اعتلال طبع التوحيدى» (ص ٥٩) «ومركب نقص فى نفسيته » (ص ٦٣)، إلخ.

(٢٠) ابن كثير، **البداية والنهاية**، القاهرة ١٩٣٣، ج ١١، ص ٣١٥.

(٢١) انظر رواية السبكى ودفاعه عن التوحيدى فى **طبقات الشافعية**، بيروت (د.ت) ط ٧، ج ٤، ص ٢ـ٣

(٢٢) التوحيدى/ مسكويه، **الهوامل والشوامل**، نشره أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة ١٩٥١، المسألة ٥٦، ٥٧.

(٢٣) المرجع نفسه، المسألة ٧٧.

(٢٤) المرجع نفسه، المسألة ١٧٣.

(٢٥) **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت (د. ت)، ج ١، ص ١٣.

(٢٦) **المقابسات**، ص ١١٣.

(٢٧) «رسالة فى العلوم»، ضمن **رسائل التوحيدى**، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

(٢٨) انظر فى **الإمتاع**... ج ١، ص ١٠٧ ـ ١٢٨.

(٢٩) «رسالة فى العلوم»، ضمن **رسائل التوحيدى**، ص ٣٤٠.

(٣٠) المرجع نفسه، ص ٣٤٠.

(٣١) **البصائر والذخائر**، تحقيق الكيلانى، دمشق ١٩٦٤، ج ١، ص ٣٦٥.

(٣٢) أنظر مؤلفنا **كتاب الجرح والحكمة**، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٨ (ط ٣).

(٣٣) **الإمتاع**... ج ١، ص ١١٥.

(٣٤) «رسالة الحياة»، ضمن **رسائل التوحيدى**، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

(٣٥) **الإمتاع**... ج ٣، ص ١٥٣.

(٣٦) آدم متز، **الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى**، ترجمة أبو ريدة، القاهرة ١٩٤١، ج ١، ص ٢٩٥.

(٣٧) **الإمتاع**... ج ١، ص ٢٦.

(٣٨) **المقابسات**، المقابسة ٦٤.

(٣٩) **الإمتاع**، ج ٣، ص ١٩٥.

(٤٠) ياقوت الحموى، **معجم الأدباء**، المرجع المذكور، ج ١٥، ص ٥.

الاغتراب
عند أبى حيان التوحيدى
«دراسة فلسفية من خلال الفكر الوجودى»

حسن محمد حسن حماد*

تمهيد: حول الفلسفة والاغتراب

ترتبط الفلسفة بظاهرة الاغتراب ارتباطاً وثيقاً، بل يمكن القول إن الفلسفة هى نتاج للاغتراب. ونستطيع الاستدلال على هذا الافتراض من خلال قرائن عدة: فالفلسفة كما تعلمنا وليدة الدهشة، والدهشة وليدة الغربة، والغربة وليدة الإحساس بالمسافة بينى وبين الأشياء. ولنستعد مرة أخرى مقولة هيجل: «إن المعروف مجهول لأنه معروف»، فالدهشة ـ وفق هذا المعنى ـ هى أن نرى الأشياء كأننا نراها للوهلة الأولى. إن آلاف الأشياء التى تمر أمام الإنسان العادى ولا تلفت انتباهه قد تبدو واحدة منها شديدة الغرابة بالنسبة إلى الفيلسوف. وهذا ما يجعله ينفصل عن تيار الوعى اليومى كى يقف متأملاً وحائراً ومتسائلاً تجاه أية ظاهرة من تلك الظواهر التى لاتثير انتباه الإنسان العادى. لماذا؟ لأن روح الفلسفة هى الانفصال والعزلة، فلا يمكن أن نمارس التأمل الفلسفى ونحن مستغرقون فى الأشياء الجزئية، ومتطابقون مع الواقع القائم، ومستسلمون لسلطة الدهماء أو الحشد. ولهذا، فليس غريباً أن يكون ألد أعداء الفلسفة هم الدهماء، وليس غريباً أيضاً أن يكون موقف الفلاسفة من الجماهير أو عامة الناس موقفاً سلبياً، وعدائياً فى بعض الأحيان. وهكذا كان موقف هيرقليطس من الجماهير فى عصره، فلجأ إلى الإلغاز فى الكتابة حتى لايفهمه إلا الصفوة، وكان احتقار أفلاطون للجماهير يقترب من النزعة الفاشية. أما ابن رشد الفيلسوف العربى المسلم، فيجعل التفكير العقلى الفلسفى قاصراً على الخاصة ويحرم منه عامة الناس، خوفاً من ضلالهم وانحرافهم عن صحيح الفكر والدين. والفلسفة الوجودية، بشكل خاص، تجعل من التمرد على سلطة الحشد شرطاً ضرورياً من شروط التحرر الإنسانى، فها هو كيركيجور فى كتابه (العصر الحالى) الذى كتبه فى عام ١٨٤٦ يعلن كراهيته الشديدة للحشد، ويهاجم النزوع الحديث نحو المساواة بوصفه نتيجة لهيمنة الرأى العام وثورة الدهماء، ويرى أن الخطر المباشر لانتصار المساواة هو سيادة الكل المجرد فوق الفرد. وهذا من شأنه أن يؤدى إلى التضحية بالفرد من أجل قوة مجردة هى قوة المجموع، ومن ثم فهو يؤكد أن النضال ضد الجمهور لايقل أهمية عن النضال ضد أى نوع من أنواع الاستعباد أو

* قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الزقازيق.

ضد حكم الأمراء والبابوات. إن النضال ضد الجمهور، كما يراه كيركيجور، هو نضال ضد الزيف، ضد العبث والحقارة الوحشية، ضد ضياع الحقيقة، والسبيل الأوحد أمامنا هو أن نفرض على ذواتنا العزلة بوصفها الطريق إلى الحقيقة [١].

وموقف نيتشه لايقل ضراوة عن موقف كيركيجور؛ فهو يمجد الأقلية الأرستقراطية ويحتقر الأكثرية الضعيفة التى ينبغى أن تظل فى رأيه مستعبدة[٢]. وسارتر برغم ميوله الاشتراكية لم يتردد فى وصف الآخرين بأنهم «الجحيم». قد يعترض البعض على هذه النظرة بالقول بأن الصورة ليست قائمة على هذا النحو، وأن هناك فلسفات لم تبدأ من العزلة ولم تنفصل عن قضايا الواقع؛ مثل الفلسفات المادية والتجريبية والماركسية. والأخيرة، بشكل خاص، لاترى الحقيقة فى الانفصال عن الجماهير وإنما العكس، من خلال الالتحام بنضال تلك الجماهير. وبالطبع، لاتوجد قاعدة مطلقة لأية فكرة. ونحن فى النهاية نمارس التفلسف، بمعنى أننا لانصل إلى آراء نهائية أو آراء لها طابع الحقيقة، ولكن الذى أعنيه بموقف العزلة أن الإبداع الفلسفى هو نتاج موقف عزلة، نتاج مسافة بين الفيلسوف والواقع. إننى لا أتصور أن ماركس كتب «الإيديولوجيا الألمانية»، أو «رأس المال» وهو جالس بين جموع البروليتاريا. والصورة الدرامية التى يصور بها بعض الكتاب سارتر وهو يؤلف كتبه ومسرحياته على أحد مقاهى باريس، إنما هى صورة ساذجة، لأن العزلة التى نعنيها ليس معناها أن الفيلسوف رجل يجلس فى برج عاجى وفى عزلة كعزلة الراهب، إن عزلة الفيلسوف هى عزلة سيكولوجية، وانفصاله انفصال يتم عبر دائرة الوعى، وليس خارج دائرة الواقع.

إن الذى يؤسس عزلة الفلسفة أو «الاغتراب الفلسفى»، إن جاز التعبير، هو موضوع التفكير الفلسفى. والتفكير الفلسفى فى صوره المختلفة ينزع دائما إلى «المثال»، وبالتالى فهو تجاوز لكل ماهو جزئى وعارض. ومن ثم، فإن مهمة الفلسفة كما يرى هربرت ماركيوز هى صون الحقيقة من الضياع، والإهابة بالعقل بوضعه الواقع الأصيل المقابل للواقع اللاإنسانى الزائف[٣]. بعبارة أخرى، إن المثال ينزع عن الأشياء طابعها المؤقت ويحطم قدسيتها الزائفة ليعيد خلقها وصياغتها ـ تماما كما يفعل الفنان ـ بصورة تتسق مع قيم العقل والنزوع الإنسانى نحو الكمال. وهذا النزوع فى حد ذاته نوع من التمرد على اللحظة الراهنة، وثورة دائمة للذات على ذاتها وعلى النقص الكامن فى قلب الوجود. والذات لاتستطيع أن تفعل ذلك إلا بعلوها على وجودها الجزئى ورفضها الإذعان لسلطة السائد والمألوف من الأشياء.

وغنى عن القول أن هذا الاغتراب الفلسفى اغتراب إيجابى؛ لأنه فى نهاية الأمر يصب فى تيار الطموح الإنسانى الذى يستهدف خلق الفردوس الأرضى، حتى ولو كان فى النهاية ضربا من ضروب اليوتوبيا.

أولاً: الفلاسفة المغتربون

إن تحليلنا السابق لعلاقة الفلسفة بالاغتراب يؤدى إلى نتيجة مؤداها أن كل الفلاسفة مغتربون، وقد يكون هذا صحيحا إلى حد ما، أو على الأقل يمكن القول بشكل عام إن التفكير الفلسفى تفكير اغترابى بالمعنى الذى سبق إيضاحه، لكن علينا أن نفرق بين ثلاثة مستويات فيما يتعلق بالفلاسفة المغتربين:

١ ـ المعنى العام الذى أشرنا إليه فى الفقرة السابقة، يعنى أن الموقف الفلسفى هو موقف تجاوز، وبالتالى موقف انفصال واغتراب، ولو بشكل مؤقت.

٢ ـ الفلاسفة الذين بحثوا ظاهرة الاغتراب ولكنهم لم يعيشوا الاغتراب من حيث هو تجربة وجودية ذاتية. ومن هؤلاء نذكر: هيجل وماركس وإريك فروم، وإن كان هذا الحكم أمراً بالغ الصعوبة؛ لأننا لانستطيع أن نجزم مثلاً أن هيجل لم يكن مغترباً عن عصره، ولكن المعنى الذى نبغيه هو أن هؤلاء درسوا الظاهرة على أنها أمر خارجى وموضوعى، ولم يتعاملوا معها بوصفها تجربة وجودية، أو درسوها بنوع من التأمل الذاتى أو الاستبطان.

٣ ـ الفلاسفة الذين عاشوا الاغتراب بوصفه تجربة خاصة، وعبروا عنها من خلال كتاباتهم الفلسفية وتأملاتهم الذاتية. ومن هؤلاء نذكر: أبو حيان التوحيدى وكيركيجور ونيتشه. ولعل أهم هؤلاء، فيما يتعلق بقضيتنا من وجهة

نظرى، هو: أبو حيان التوحيدى، لأنه من ناحية عايش الاغتراب بوصفه تجربة، وعبر عنه بصورة فلسفية رائعة، من ناحية أخرى. وبرغم أن كيركيجور، ونيتشه قد عايشا تجربة الاغتراب بطرق متشابهة مع التوحيدى، إلا أننا لن نجد عندهما تحليلاً مفصلاً لتجربة الاغتراب، على النحو الذى نلقاه عند فيلسوفنا العربى.

ثانياً: لماذا يعد التوحيدى وجودياً

هناك أسباب عدة تحملنا على وضع أبى حيان التوحيدى ضمن دائرة مايسمى بالفلاسفة الوجوديين، ويمكن حصر تلك الأسباب فيما يأتى:

١ ـ إن الوجودية كما يذهب عبد الرحمن بدوى من أقدم الاتجاهات الفلسفية؛ لأن العصب الرئيسى لهذه الفلسفة هو أنها فلسفة تحيا الوجود، وليست مجرد تفكير فى الوجود. والفلسفة بالمعنى الأول يحياها صاحبها فى تجاربه الحية وفى مواقفه الحياتية. أما الفلسفة بالمعنى الثانى، فهى تأمل مجرد للحياة من خارجها ودراسة الوجود من حيث هو موضوع. ومن هنا، يمكن لنا أن نعثر على البذور الأولى لهذه الفلسفة التى تحيا الحياة بوصفها تجربة لدى بعض المفكرين والفلاسفة من أقدم العصور، ونذكر منهم ـ على سبيل المثال لا الحصر: سقراط فى العصر اليونانى، والحلاج والسهروردى والتوحيدى فى العصور الوسطى الإسلامية، وأوغسطين فى العصور الوسطى الأوروبية، وبسكال فى مستهل العصر الحديث(٤). وكيركيجور نفسه قد جعل من سقراط المفكر الوجودى بلامنازع فى بلاد اليونان القديمة (٥).

أبو حيان التوحيدى ينتمى، إذن، إلى هذا التيار المتسع الذى لا يمارس التفلسف بوصفه فعلا عقليا مجردا وإنما بوصفه تجربة حية معيشة ، وهذا ما نلمسه بشكل خاص فى أهم كتبه وأعذبها وهو كتاب (الإشارات الإلهية)، وأسلوب الكتاب ـ كما يقول عنه عبد الرحمن بدوى:

«... بالغ أعلى درجة نضوج نلمسها لدى التوحيدى وإنه يعبر فيه عن شخصيته وتجاربه الحية وأحواله النفسية على نحو يبرز فيه الجانب الشخصى، وهو جانب من الصعب أن نتلمسه فى «الإمتاع والمؤانسة» وفى «المقابسات» أو «الصداقة والصديق» ، وهذا الاستقلال الروحى دليل قوى على النضوج وغنى التجارب فى حياة يستمر منحى التطور فيها على نحو مطرد»(٦).

والكتاب ليس فيه أدنى إشارة إلى أحياء أو أحداث. والشخص الذى يشير إليه التوحيدى فى بعض الأحاديث، أغلب الظن أنه شخص خيالى، أعنى الآخر المتخيل كى تتم دائرة الحوار النفسى أو المناجاة (٧) وهذا مايعكس مدى إحساس التوحيدى بالاغتراب والتوحد مع الذات. والنبرة الغالبة على معظم ابتهالات أبى حيان فى (الإشارات) هى نبرة النبى داود فى مزاميره، خصوصاً حينما نراه يعمد إلى معاتبة الذات الإلهية بخشوع وذلة، فيقول:

«إلهنا! إن ذكرناك نسيتنا، وإن أشرنا إليك أبعدتنا، وإن اعترفنا بك حيرتنا، وإن جحدناك أحرقتنا، وإن توجهنا إليك أتعبتنا..»(٨).

ويبدو أن التوحيدى قد كتب (الإشارات) فى مرحلة متأخرة من حياته لذلك نجد:

«.. فيه صرخة أليمة لأمل خائب تكسرت عليه نصال الخيبة بعد الخيبة، وفيه عزوف رقيق، ولكنه عميق، عما يربطه بالعاجلة، واستدعاء متوسل لكل ماتلوح منه بوارق الآجلة، وفيه شعور بهوة هائلة تفغر فاها فى نسيج الوجود، وفيه طعم الرماد يتذوقه المرء فى كل عبارة وإشارة»(٩).

أخيراً، يلتقى هذا الكتاب فى أوجه عدة مع كتاب كيركيجور(الخوف والقشعريرة) ، وأيضاً مع كتاب بول تيليش (زعزعة الأساسات) فكل منها يحمل تلك الروح المستسلمة الخاشعة الخاضعة، وكل منها يعبر عن مرارة اليأس من الناس والدنيا، وكل منهم صادر عن إحساس عميق بالاغتراب ورغبة عارمة فى الانعتاق والخلاص، لكن دون تجاوز جدران الذات.

٢ ـ الوجودية كما يعرفها ماكورى هى: «... أسلوب فى التفلسف، أسلوب يمكن أن يؤدى بمن يعتنقه إلى مجموعة من الآراء شديدة التباين حول العالم وحياة الإنسان فيه»[١٠]، والسمة العامة التى يتميز بها هذا الأسلوب فى التفلسف: إنه يبدأ من الإنسان لا من الطبيعة، فهو فلسفة عن الذات أكثر منه فلسفة عن الموضوع، والذات عند الفيلسوف الوجودى ليست هى الذات المفكرة بالمعنى الديكارتى، وإنما هى الذات التى تأخذ المبادرة فى الفعل وتكون مركزاً للشعور. ولهذا، فإن هذا الأسلوب فى التفلسف يبدو فى بعض الأحيان مضاداً للأسلوب العقلى والوجودى، يفكر بطريقة انفعالية كمن اندمج فى الوقائع الفعلية للوجود[١١]. وهذا ما يعبر عنه «ميجل دى أونا مونو» بقوله:

«... إن كل فيلسوف هو إنسان من لحم وعظام وهو يخاطب أناس من لحم وعظام مثله. ولو ترك ليفعل مايريد لتفلسف لا بعقله فقط وإنما بإرادته ومشاعره، بلحمه وعظامه، بكل روحه، وبكل جسده، فالإنسان هو الذى يتفلسف»[١٢].

وإذا رجعنا إلى فيلسوفنا العربى، سنجد أنه جعل من الوجود البشرى محور تساؤله وأساس تفلسفه، فنجده فى كتبه المختلفة يدرس الإنسان فى جوانبه كافة: اللغة، الألم، المعرفة، السأم، الضحك، القلق، أو كما سماه التوحيدى «الخوف بلا مخيف»، الزمن، الحرية، الانتحار[١٣]. ولنتوقف عند هذه الظاهرة الأخيرة لنتعرف طريقة التوحيدى فى فهم تلك الظواهر الإنسانية. فهو يعلق على مشاهدته رجلا وهو ينتحر فى الطريق العام هرباً من رجال الشرطة بقوله:

«من قتل هذا الإنسان؟ فإذا قلنا: قتل نفسه، فالقاتل هو المقتول، أم القاتل غير المقتول؟ فإن كان أحدهما غير الآخر فكيف تواصلا مع هذا الانفصال؟ وإن كان هذا ذاك فكيف تفاصلا مع هذا الاتصال؟»[١٤].

وكل هذه الأسئلة تنم عن عقلية وجودية تفسر الانتحار من خلال التناقض والتناحر القائمين داخل النفس البشرية.

٣ ـ تتمايز الوجودية من حيث هى اتجاه فلسفى بالموضوعات التى تدرسها. والموضوعات التى تتكرر لدى فلاسفة الوجودية فى معظمها تتسم بالطابع السلبى والمأساوى مثل: الموت، الخطيئة، العبث، الاغتراب، اليأس، الألم، السأم، التناهى، العدم، والشر... إلخ. وأظن أن التوحيدى من أكثر الفلاسفة اهتماماً بهذه المشكلات. وليس هذا فحسب، بل إن التوحيدى كان متشائماً إلى أقصى حد. فهو كما يقول زكريا إبراهيم:

«لم يكن التوحيدى من المتحمسين لقدرة الإنسان، وقوته أو علمه، وعمله، وشتى مظاهر نشاطه الإبداعى، بل كان ـ على العكس من ذلك ـ أعرف الناس بعجزه وقصوره، وجهله، وتوانيه، وشتى مظاهر نقصه»[١٥].

ولعل كتابه (الإشارات الإلهية) خير شاهد على اهتمام التوحيدى بتلك القضايا، فالكتاب من بدايته إلى نهايته يقطر يأسا ويفيض عذاباً.

٤ ـ شخصية أبى حيان التوحيدى ذاتها شخصية وجودية، بمعنى أنها تتسم بطابع درامى حاد، وتمتلئ بمشاعر التناقض والتمزق والضياع وتسبح فى جو من القتامة والإحساس باليأس واللاجدوى. ويبدو أن نشأة التوحيدى نفسها نشأة غريبة لامعقولة، فمن غريب الأمر أن التوحيدى الذى أرخ للفلسفة والأدب فى عصره لم يؤرخ لنفسه[١٦]، فهو يتجاهل سيرته الذاتية تماماً، فلم يذكر لنا شيئاً عن ماضيه أو أسرته أو طفولته أو علاقته بوالديه، لهذا فلا أحد يعرف على وجه اليقين من هو؟ وما أصله؟ هل هو فارسى؟ أم عربى؟ أم...!، ومن أين جاء، ومتى جاء؟ وأين عاش؟ وهذا الغموض جعل زكى مبارك يقول:

«لاتسألنى متى ولد، ولا أين ولد، فذلك رجل نشأ فى بيئة خاملة لم تكن تطمح فى مجد، حتى تقيد تاريخ ميلاده»[١٧].

على أى حال، نشأ التوحيدى نشأة محرومة وخاملة، فقد انحدر من أسرة مغمورة، لم يكن من علية القوم أو من

طبقة النبلاء، وإنما جاء من قاع المجتمع، كان أبوه بائعاً للتمر، أما هو فقد امتهن «الوراقة» بدلاً من بيع التمر، والوراقة مهنة صعبة للطموحين من المثقفين الفقراء[١٨].

أما عن شخصية التوحيدى؛ فقد كان كثير التجوال، قليل الحظ والرزق، كثير التمرد والتبرم من الحياة، دائم الشكوى، مازوخى الطبع، سوداوى الشخصية، مظهره الخارجى وأسماله توحى بالتقشف والزهد، لكنه محب نهم للحياة، وعاشق للمال والجاه، حاد الذكاء واسع الثقافة، شديد الطموح، دفعه طموحه ذات يوم إلى التقرب من ذوى الجاه والسلطان، لكنه فشل مع المحاولة الأولى فارتد خائباً ناقماً على كل شئ، حتى على هؤلاء الذين مدوا له يد العون.

شخصية عجيبة حقاً، أقل ما يقال عنها إنها تجسيد حى و واقعى لشخصية «اللامنتمى» فى الفلسفة الوجودية، شخصية مليئة بالتناقض، قلقة، معذبة، مشتعلة الذكاء، ليس الذكاء البارد المتبلد، ولكنه ذكاء الإحساس والمشاعر، ما أقربه إلى تلك الشخصيات القلقة التى يذخر بها تاريخ الوجودية (كيركيجور، نيتشه، كافكا)، وما أقربه أيضاً إلى عالم دوستويفسكى الروائى الذى تموج أعماله بتلك النماذج الإنسانية الرائعة فى غرابتها، والعميقة فى غموضها: إيفان كرامزوف، وراسكولينكوف. إن التوحيدى يشبههم جميعاً، ويشاركهم تقريباً المصير نفسه، إنهم جميعاً نتاج عالم القهر، عالم الخطيئة والانسحاق الإنسانى. إنهم جميعاً مقهورون، ومغتربون، وهاربون، ملاذهم الوحيد هو ذاك السرداب النفسى الذى تحدث عنه دوستويفسكى، والذى يصفه عبد الرحمن بدوى فى كلمات موحية فيقول:

«هذا السرداب المستنقع المستوحل الذى تنبعث منه روائح منفرة لكل شعور حى بمعنى الحياة ومدلول الوجود، هذا السرداب الذى هو مجال الشعور فى باطنه الحر اللامعقول، الثرى بالانفعالات الكابية والشهوات المتضاربة الشرسة، الملئ بالظلمات والأهواء المندفعة المعربدة، مما هو فى تعارض حاد مع الظاهر الصافى، وفى صفائه كل تفاهة، الطاهر وفى طهره فقر الحياة، المستقيم وفى استقامته البساطة الزائفة. نعم ! فى هذا السرداب تتفجر عيون الخطيئة، لكن الوجود خطيئة، وتضطرم الشهوات، لكن الشهوة سر الحياة، ويسود اللامعقول، ولكن اللامعقول هو المنطق الأكبر»[١٩].

وقد اختتم التوحيدى حياته بموقف وجودى عبثى وعدمى تماماً، فقد قام بإحراق كتبه فى آخر عمره، ويبدو أنه أحرقها «لقلة جدواها» كما يقول ياقوت فى (معجم الأدباء). وهو أيضاً بهذا الفعل يقتدى بأئمة كبار مثل: داود الطائى الذى ألقى بكتبه فى البحر، والصوفى الكبير أبى سلمان الدارانى الذى أحرق كتبه ثم قال: «والله ما أحرقتك حتى كدت أحترق بك»[٢٠].

ثالثاً: أحوال الغريب

من أمتع ما خطه يراع أبو حيان التوحيدى فى (الإشارات) تلك السطور التى راح يصف فيها أحوال الغريب؛ فكلماته تحمل مرارة ولوعة وعذاباً لا حدود لوصفها. ويبدو أن الغريب الذى يصفه التوحيدى هو التوحيدى نفسه، فكثير من الأوصاف والسمات التى ينسبها التوحيدى إلى الغريب تنطبق عليه هو ذاته. ووصف التوحيدى الغريب ليس وصفاً عقلانياً موضوعياً وخارجياً بارداً، وإنما هو وصف باطنى ومعايش للظاهرة، ولأنه يتحدث عن نفسه، فهو يتحدث بكل كيانه، بعقله ومشاعره ولحمه وعظامه (على حد قول أونامونو).

وسنحاول فى عرضنا أحوال الغريب عند التوحيدى، أن ندعه يعبر لنا بنفسه عن أحوال هذا الغريب، ولن نتدخل نحن إلا قليلاً بحسب ما تقتضى ضرورة التحليل والتوضيح.

ولنبدأ بالسؤال: من يكون الغريب؟

يبدأ التوحيدى كلامه عن الغريب بالتفرقة بين نوعين من الغربة: غربة مكانية وغربة نفسية مأساوية.

النوع الأول من الغربة، أو الغربة المكانية، يعتبرها التوحيدى غربة مؤقتة أو مرهونة بارتحال الغريب وهجرته عن أهله وذويه. ويذكر فى هذا المعنى بيتاً من الشعر يعبر عن هذا النوع من الغربة فيقول:

بم التـــــعـلـل؟! لا أهل ولا زمن

ولانـديم ولا كـــــأس، ولاسـكنُ

وفى التعليق على هذا البيت يقول:

«هذا وصف لرجل لحقته الغربة، فتمنى أهلاً يأنس بهم، ووطناً يأوى إليه، ونديماً يحل عقد سره معه، وكأسا ينتشى منها، وسكناً يتوادع عنده»[٢١].

أما النوع الثانى، وهو الذى يوليه التوحيدى مزيداً من العناية والاهتمام بوصفه الغربة الحقيقية وهى غربة دائمة عميقة، مريرة؛ فالغريب الذى يعنيه التوحيدى غريب فى وطنه، وغريب وهو بين أصحابه وأحبابه، إنه يحمل الغربة فى داخله، ولذلك فهو متبرم دائماً متمرد على المكان رافض للاستيطان. وها هو يسأل صاحبه المتخيل أو ذاته فيقول:

«فأين أنت من قريب قد طالت غربته فى وطنه، وقل حظه ونصيبه من حبيبه وسكنه؟! وأين أنت من غريب لا سبيل له إلى الأوطان ولا طاقة به على الاستيطان؟!»[٢٢].

ويزداد إلحاح التوحيدى وإصراره فى تأكيد التفرقة بين نوعى الغربة المشار إليهما سلفاً، فيقول بنبرة أكثر حدة:

«وقد قيل: الغريب من جفاه الحبيب، وأنا أقول: بل الغريب من واصله الحبيب، بل الغريب من تغافل عنه الرقيب، بل الغريب من حاباه الشريب *، بل الغريب من نودى من قريب، بل الغريب من هو فى غربته غريب، بل الغريب من ليس له نسيب، بل الغريب من ليس له فى الحق نصيب»[٢٣].

(أ) الغريب من الخارج ومن الداخل

يحاول التوحيدى أن يعطينا صورة صادقة وكاملة للغريب، لهذا فهو يمسك بريشته ليرسم لنا صورة فنية لملامح الغريب ومسلكه فى الحياة من ناحية: مظهره، ملبسه، أكلته، شرابه، لون وجهه، كلامه، صحته، حيرته، ضعفه، خضوعه، قلة حيلته، ذبوله، نحوله..إلخ. ويبدو أن الصفات التى أراد بها التوحيدى وصف الغريب من الخارج تعبر فى الوقت نفسه عن باطن الغريب، وعن أعماق ذاته، ومايختلج فيها من عذاب وضياع. يقول التوحيدى فى وصف الغريب:

«الغريب من لبسته خرقة، وأكلته سلقة، وهجعته خفقة»[٢٤]. «.. قد علاه الشحوب وهو فى كن، وغلبه الحزن حتى صار كأنه شن ** . إن نطق نطق حزنان منقطعاً، وإن سكت سكت حيران مرتدعاً، وإن قرب قرب خاضعاً، وإن بعد بعد خاشعاً، وإن ظهر ظهر ذليلاً، وإن توارى توارى عليلاً، وإن طلب طلب واليأس غالب عليه، وإن أمسك أمسك والبلاء قاصد إليه، وإن أصبح أصبح حائل اللون من وساوس الفكر، وإن أمسى أمسى منتهب السر من هواتك الستر، وإن قال قال هائباً، وإن سكت سكت خائباً؛ قد أكله الخمول، ومصه الذبول، وحالفه النحول..»[٢٥].

ويؤكد المعنى نفسه، فيقول:

«الغريب من غربت شمس جماله، واغترب عن حبيبه وعذاله وأغرب فى أقواله وأفعاله، وغرب فى إدباره وإقباله، واستغرب فى طمره وسرباله. ياهذا! الغريب من نطق وصفه بالمحنة بعد المحنة... الغريب من إن حضر كان غائبا، وإن غاب كان حاضراً. الغريب من إن رأيته لم تعرفه، وإن لم تره لم تستعرفه»[٢٦].

---

* الشريب: هو من يشاركك فى الشرب أو النديم.

** الشن : معناها القربة.

(ب) الغريب والآخرون

ترى ما علاقة هذا الغريب، هذا الحاضر في غيابه والغائب في حضوره، ما موقفه من الأغيار، وما موقفهم منه؟

لقد سبق وأشرنا إلى أن غريب التوحيدي ليس هو الذي يبتعد بجسده عن الآخرين، ليست الغربة مكانية وإنما الغربة التي يعنيها غربة زمانية ونفسية و وجودية، فالغريب هو من يكون غريباً حتى وهو مع أصدقائه وفي داخل وطنه وبالقرب من أحبائه. إن غربته لاتفارقه لأنه يحملها في داخله، أو إن شئنا هي التي تحمله في ضياعها. ومن ثم، فالتواصل بين الغريب والآخرين أمر مستحيل. وأظن أن هذا الأمر ينبع من تشاؤم التوحيدي وكفره بالناس وإيمانه بأن الشر هو القوة المهيمنة على هذا العالم، فهو يصف الناس بأنهم: «سباع ضارية، وكلاب عاوية، وعقارب لساعة، وأفاع نهاشة»[٢٧]. وفي رسالته عن الصداقة والصديق يذكر على لسان ابن كعب قوله: «لاخير في مخالطة الناس ولا فائدة في القرب منهم والثقة بهم والاعتماد عليهم»[٢٨]. ويذكر أيضاً ماقاله جميل بن مرة الذى رفض المجالس واعتزل الناس، وعوتب في ذلك فقال:

«لقد صحبت الناس أربعين سنة، فما رأيتهم غفروا لي ذنباً، ولا ستروا لي عيباً، ولاحفظوا لي غيباً ولا أقالوا بي عثرة، ولا رحموا لي عبرة، ولاقبلوا مني معذرة، ولافكوني من أسرة ولاجبروا لي من كسرة، ولابذلوا لي نصرة»[٢٩].

ويبدو أن أساس غربة «الغريب» عن الآخرين يتمركز حول موقف هؤلاء الآخرين من الغريب. وموقف الآخرين من الغريب ـ على نحو مايذكر التوحيدي ـ يقوم على مشاعر سلبية تماماً كالإهمال والإنكار، والهجر، والاحتقار. وفي هذا المعنى يقول التوحيدي بنبرة ملؤها الأسى واليأس:

«ياهذا! الغريب من إذا ذكر الحق هجر، وإذا دعا إلى الحق زجر، الغريب من إذا أسند كذب، وإذا تطاهر* عذب، الغريب من إذا امتار لم يمر**، وإذا قعد لم يزر، يارحمتا للغريب! طال سفره من غير قدوم، وطال بلاؤه من غير ذنب، واشتد ضرره من غير تقصير، وعظم عناؤه من غير جدوى!

الغريب من إذا قال لم يسمعوا قوله، وإذا رأوه لم يدوروا حوله... الغريب من إذا أقبل لم يوسع له، وإذا أعرض لم يسأل عنه، الغريب من إذا سأل لم يعط، وإن سكت لم يبدأ، الغريب من إذا عطس لم يشمت*** ، وإن مرض لم يتفقد. الغريب من إن زار أغلق دونه الباب، وإن استأذن لم يرفع له الحجاب»[٣٠].

والواضح من هذا النص أن غربة الغريب عن الآخرين غربة مفروضة عليه، أو إن شئت فهو لم يرتب لتلك الغربة بدافع أن ينأى بذاته بعيداً عنهم على طريقة المثقف الأرستقراطي، وإنما الآخرون هم الذين يغربونه، نعم إنه غير متكيف مع المجتمع، ولا منتم، ودائم التبرم ومحب للترحال، لكن حتى تلك السمات ليست مختارة وإنما قد ابتليت بها ذاته، وهو لا يستطيع منها فكاكاً لأنها كامنة في داخله، فهو لم يختر ذاته. وحتى لو اختار فهو لايستطيع أن يختار سوى ماقد اختاره، لأن هناك حتمية تحكم فعل الاختيار.

(جـ) الغريب وذاته

قد يكون التساؤل حول علاقة الغريب مع ذاته سؤالا جوهريا، خاصة إذا تذكرنا أن غريب التوحيدي مستوحد مع ذاته ومغترب عن الآخرين، فإنه على هذا النحو يحقق رغبة إريك فروم في أنه ليس ممتثلاً للآخرين ولسلطة الحشد، وبالتالي فليس مغترباً عن ذاته، غير أن النتيجة التي يصل إليها التوحيدي مختلفة تماماً عن النتيجة التي وصل إليها فروم: أعني أن غريب التوحيدي لم يتنازل عن ذاته للآخرين، ولم

* تطاهر: تنزه عن الدنس.

** أمارهم: جلب لهم الطعام.

*** التشميت: الدعاء للعاطس.

يفقد تمايز هذه الذات واستقلالها بالانغماس فى المجتمع. ولكن، مع هذا، فإن هذه الذات هى مصدر عذابه وبلواه، وهى قدره ومصيره الذى لا مفر منه. إنه لا يستطيع السيطرة على هذه الذات لأنه فى حالة خصام دائم معها. ولهذا، فإننا نميل إلى القول بأن علاقة الغريب بذاته علاقة اغتراب، وهى حالة خاصة تعنى إحساس الإنسان بأنه لا ينتمى إلى هذه الذات، تماما مثلما يشعر الإنسان إنه لا ينتمى إلى هذا الوطن.

والذى يجعلنا نميل إلى هذا الزعم أن علاقة الغريب بذاته تتشكل من خلال مشاعر الآخرين نحو الذات (أى الإحساس بأن هذه الذات آخر وليست ذاتى)، ومشاعر التمزق، الألم والمعاناة، وعبث ولاجدوى ما يقوم به من أفعال.

ففيما يتعلق بآخرية الذات، نجد التوحيدى يحادث ذاته كأنها آخر، ولعل طريقة التوحيدى فى (الإشارات الإلهية) تؤكد هذا المعنى؛ فهو يوهم قارئه بأنه يتحدث إلى آخر وهو يشير إليه دائما بأداة الإشارة «يا هذا». ومع ذلك، فمن السهل أن نكشف أن هذا الآخر هو التوحيدى، وهو الغريب فى الوقت نفسه. يقول:

«يا هذا! كم تعذبنى، وتحجبنى عن مصالح شؤونى، بشرح فتونى وفنونى! والله ما تحل لك، ليس هذا من حق الصحبة، ولا من ذمام العشرة، ولامن حسن العهد فى الصداقة أبق علىّ لى، وإلا فأبقنى لك»(٣١).

والواضح من النص أن التوحيدى يناجى ذاته، ومن السخف أن نظن أنه يتحدث إلى أحد أصدقائه، وهو الذى قال فى بداية كتابه: (الصداقة والصديق):

«وقبل كل شئ ينبغى أن نثق بأنه لا صديق ولا من يتشبه بالصديق»(٣٢).

أما عن إحساس الغريب بالتمزق النفسى والضياع، والحيرة، والعجز وفقدان الاتجاه، والإحساس التام بالانسحاق، فيمكن تلمسه فى تساؤلات التوحيدى المتتابعة، الحائرة المعبرة عن روح قلقة معذبة لم تعرف يوماً طعم السكينة:

«حبيبى * ، أما ترى ضيعتى فى تحفظى؟ أما ترى رقدتى فى تيقظى؟ أما ترى تفرقى فى تجمعى؟ أما ترى غصتى فى إساغتى؟ أما ترى دعائى لغيرى مع قلة إجابتى؟ أما ترى ضلالى فى اهتدائى؟ أما ترى رشدى فى غيبى؟ أما ترى عيى فى بلاغتى؟ أما ترى ضعفى فى قوتى؟ أما ترى عجزى فى قدرتى؟ أما ترى غيبتى فى حضورى؟ أما ترى كمونى فى ظهورى؟ أما ترى ضعفى فى شرفى؟... أما ترى عنائى فى راحتى؟ أما ترى دائى فى دوائى؟ أما ترى بلائى من مولائى؟ أما ترى على هذا إلى أن يفنى الورى، وينفذ الثرى، ويفقد السرى؟»(٣٣).

ولا شك فى أن الذى تكون ذاته على هذا النحو سيكون فى قمة العذاب، وسيعانى دائما من عقدة المازوخية وجلد الذات؛ تلك الذات التى هى سر كل هذا الألم، وقد أفاض التوحيدى أو الغريب فى الحديث عن تلك الحالة، فها هو يصرخ شاكياً:

«فأما حالى فسيئة كيفما قلبتها، لأن الدنيا لم تؤاتنى لأكون من الخائضين فيها، والآخرة لم تغلب على فأكون من العاملين لها، وأما ظاهرى وباطنى فما أشد اشتباههما! لأنى فى أحدهما متلطخ تلطخاً لا يقربنى من أجله أحد، وفى الآخر متبذخ تبذخاً لا يهتدى فيه إلى رشد، وأما سرى وعلانيتى فممقوتان بعين الحق لخلوهما من علامات الصدق دونهما من عوائق الرق.. وأما انتباهى ورقدتى، فما أفرق بينهما إلا بالاسم الجارى على العادة، ولا أجمع بينهما إلا بالوهم دون الإرادة، وأما قرارى واضطرابى فقد ارتهننى الاضطراب حتى لم يدع فى فضلا للقرار.

* قد يكون المخاطب هنا الله أو ذاته أو ذلك الآخر الذى يمكن أن يتعاطف معه.

وغالب ظني أني قد علقت به، لأنه لاطمع لي في الفكاك، ولا انتظار عندي للانفكاك، وأما يقيني وارتيابي، فلي يقين ولكن في درك الشقاء، فمن يكون يقينه هكذا، كيف يكون خبره عن الارتياب!»(٣٤).

ويصل الغريب إلى قمة صراعه مع ذاته وضيقه بها، ورفضه لها، وبعده عنها، عندما يعلن أن كل ما يقوم به عبث، وكل ما يفعله بلا قيمة وبلا معنى وبلا هدف، وإذا كان الإنسان يساوى ما يفعل بمعنىً من المعاني، فإن إحساس المرء بلا جدوى ما يقوم به من أفعال إنما يؤدي إلى استلاب الذات وضياعها؛ لأن أفعال الذات هي جزء من الذات، وعندما تغترب الذات عن أجزائها فهي تغترب عن ذاتها أيضاً، والتوحيدي من هذا الجانب لم يبق لذاته أي فعل يمكن أن تبدو من خلاله أنها ذات قيمة، أو أن لوجودها معنى أو هدفاً. وهو في هذا الجانب يلتقي مع ألبيركامي في إيمانه بالعبث كما شرحه في كتابه (أسطورة سيزيف)، فالتوحيدي هو سيزيف القرن الرابع الهجري، إنه يائس ومؤمن بيأسه، إنه واع ومعذب بوعيه. سيزيف والتوحيدي كلاهما لا يعرف معنى الأمل، وكلاهما قد كتب عليه العذاب.

ولندع التوحيدي يصف لنا حالة العبث التي تلف كل وجوده: كلامه، فكره، أخلاقه، سره، علانيته، معاملاته، أمانيه، عبادته..إلخ.

يقول التوحيدي:

«.. فعلمك كله لفظ، وروايتك حفظ، وعملك كله رفض، وتبريمك كله نقض، ودعواك كلها وقاحة، وخلقك كله وتاحة*، وسرك كله خبيث، وسيرك في الباطل حثيث، وجهرك نفاق، وباطنك شقاق، وذكرك حيلة، وسكوتك غيلة**، ومعاملتك اختلاس، وأمانيك أدران وأدناس. ووعظك خديعة واتعاظك ريح وبعضك غثاء*** وكلك هباء وعبادتك رياء، وحضورك غيبة، وآخر أمرك خيبة...»(٣٥).

مما سبق، يتبين لنا أن الغريب ليس مغترباً فقط عن الآخرين، وإنما هو مغترب أيضاً عن ذاته، ومشكلة غريب التوحيدي أنه واع بغربته وواع بتمزقه وضياعه، ولذلك فهو تعس إلى الأبد!.

رابعاً: هل يمكن قهر الاغتراب؟

إن حالة الاغتراب التي يصف بها التوحيدي الغريب أو ذاته هي حالة مرعبة، لا يحتملها إلا شخص أسطوري. إنها تؤدي إلى نتيجة واحدة هي اليأس وفقدان الأمل. فقد أعلن التوحيدي يأسه من كل شيء؛ من الناس وحتى من ذاته، ولم يبق له شيء. ومن هو مثله ليس أمامه سوى طريقين، إما أن يظل وفياً ليأسه ومؤمناً بوحدته على طريقة ألبيركامي، وإما أن يقوم بوثبة إيمانية يتجاوز بها اغترابه على طريقة كيركيجور. وقد اختار التوحيدي الطريق الثاني؛ أعني طريق الإيمان، فهو مثل كيركيجور يجعل من الإيمان واللجوء إلى الله طريقاً يعبر منه من اليأس إلى الأمل، وهذا ما اعتبره ألبيركامي هروباً وفراراً من اليأس، وأطلق عليه «الانتحار الفلسفي»(٣٦).

والذي يقلب صفحات (الإشارات الإلهية) سيجدها زاخرة ـ كما سبقت الإشارة ـ بعبارات المناجاة والتضرع لله، وهي مناجاة ملؤها اليأس والاستسلام، لأنها مناجاة من افتقد الملجأ والمرفأ، فراح يتعلق بحبائل الإيمان:

«اللهم إنا قد أصبحنا غرباء بين خلقك فآنسنا في فنائك، اللهم وأمسينا مهجورين عندهم، فصلنا بحبائك **** (٣٧).

ويقول في موضع آخر:

«إلهنا! الرغبات بك موصولة، والآمال عليك مقصورة، والخدود لقدرتك ضارعة»(٣٨).

* وتاحة: تفاهة.

** الغيلة: الخديعة والاغتيال.

*** الغثاء: الهالك البالي من ورق الشجر.

**** الحباء (بكسر الحاء) العطية، مهر المرأة.

وهنا قد يتبادر إلى الذهن سؤال هو: هل تتفق تلك النبرة الإيمانية الصادرة من قلب خاشع ذليل مع الصورة الأخرى، أعنى صورة تلك النفس التى تمرغت فى أوحال الخطيئة، وتمرست على صفوف الضلالات، واستجابت لنداء الشهوات؟ التوحيدى يتحدث كثيراً عن نفسه بهذه الطريقة، فها هو يقول مخاطباً ذاته المتخيلة:

«يا أخا العثرات بعد العثرات! يا كاسب السيئات بعد السيئات! يا صريع الشهوات فى الشهوات! يا خائضاً فى الشبهات على الشبهات! يا أسير اللذات فى اللذات! يا قرين الغفلات فى الغفلات!...»(٣٩).

هل تتفق تلك الصورة أيضاً مع تلك الحياة الجافة المحرومة التى عاشها التوحيدى، وهو الذى لم يتزوج ولم يذكر أحد إن كانت له علاقة تذكر بالنساء(٤٠).

فى اعتقادى أن حديث التوحيدى عن نفسه بتلك الطريقة له طبيعة سيكولوجية ترتبط بعقدة الاضطهاد والإحساس الدائم بالخطيئة والشعور بالذنب، وهذا يلتقى مع صفات المازوخية والرغبة الدائمة فى جلد الذات وتعنيفها، ولجوء التوحيدى إلى الإيمان مبرر من خلال تلك المقدمات ويتفق مع مشاعر اليأس والخطيئة والهجران والإحساس بالاضطهاد. وإذا كان التوحيدى يتناقض فى مشاعره وفى عباراته، وينتقل بطريقة غير مشروعة من كبوة اليأس إلى آفاق الأمل الرحبة، ومن الضلال التام إلى الإيمان المقترن بالتسليم، ومن الاغتراب حتى عن الغربة ذاتها إلى الانتماء إلى عالم الماوراء أو عالم الملكوت، فإن هذا التناقض، فى رأيى، يتفق مع روح التوحيدى ومع مزاجه العام، وهو تناقض مقبول فى سياق مفكر وجودى اليقين الوحيد الذى يمتلكه هو غربته وخوفه وقلقه، ولو لم يتناقض التوحيدى مع نفسه لكنا كذبناه، لكن تناقضه، على هذا النحو، يجعلنا نصدقه ويجعله متناغماً مع عالمه المغترب والممزق.

خامساً: ملاحظات ختامية

١- من خلال العرض السابق، يتبين أن التوحيدى فيلسوف وجودى فكرا ولحما ودما، وإذا أردنا التصنيف يمكن لنا أن نضعه فى مصاف هؤلاء الفلاسفة المؤمنين من فلاسفة الوجودية (خاصة كيركيجور وبول تيليش). فجميعهم يحاول الخروج من المأزق الإنسانى عن طريق القفزة الإيمانية التى تكون بمثابة الحل السحرى لكل الأزمات، وهذه القفزة تبدو من وجهة نظرنا الملاذ النهائى، وقشة النجاة الأخيرة، وهى مرساة الأمل الوحيدة التى بها يحطم المفكر حلقة اليأس المحكمة ويتجاوز وضعه الاغترابى، وهذا الحل الأخير اعتبره كامى انتحاراً فلسفياً أو هروباً من مواجهة المصير، (كما سبقت الإشارة). ومن الطريف أيضاً أن قهر الاغتراب من خلال الإيمان سيبدو وفقاً لمعيار فويرباخ، اغتراباً عن الماهية الإنسانية، ولعل هذا يدعونا إلى تأكيد، مراراً وتكراراً، أهمية أن نتناول الاغتراب من خلال سياق محدد، وليس بصورة مطلقة.

٢- إن الغريب هو التوحيدى نفسه، وهذا ما يعترف به التوحيدى بصورة لا تحتمل الشك فى كتابه (الصداقة والصديق). حيث يقول عن نفسه:

«فقد أمسيت غريب الحال: غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنساً بالوحشة قانعاً بالوحدة، معتاداً للصمت، ملازماً للحيرة، محتملا للأذى، يائساً من جميع من ترى، متوقعاً لما لابد من حلوله، فشمس العمر على شفا. وماء الحياة إلى نضوب ونجم العيش إلى أفول...»(٤١)

ولو أردنا التصنيف، وحاولنا أن نحدد طبيعة اغتراب التوحيدى، فإننا سنجد أن غريب التوحيدى، مغترب بصورة شاملة أو بصورة كلية، فالاغتراب يحيط بوجوده ويتسرب إلى أعماق أعماقه وكأنه الهواء الذى يتنفسه أو الدماء التى تجرى فى عروقه، إنه كما ذكرنا مغترب عن نفسه، وعن الآخرين وعن النظام السياسى القائم، ومغترب عن زمانه، ومغترب عن غربته، ولعل المعنى الأخير، من أعمق المعانى التى يمكن من خلالها أن نتحدث عن الاغتراب الوجودى، فأن يصبح المرء غريباً حتى فى غربته فتلك صورة مفزعة وقاسية للإنسان اللامنتمى الذى يحيا بلا مأوى، وبلا جذور، إنه منتزع من جذوره، ومستأصل من كيانه، إنه بلا جذور تربطه بالماضى،

وبالتالى فهو بلا حاضر، وبلا مستقبل، وما أقرب صورة غريب التوحيدى إلى صورة هؤلاء المهمشين الذين يحيون فى الظل ولا يشعر بهم أحد، ولا يهتم بهم أصحاب السلطة والجاه. والشخصية المهمشة قد تكون غير فعالة على المستويين الاجتماعى والسياسى، لكنها يمكن أن تكون غنية جداً على المستوى الإنسانى والوجدانى، وأظن أن التوحيدى ينتمى إلى هذا النمط من البشر الذى يجئ فى صمت ويرحل فى صمت، وفى صمته تمرد على صخب الدهماء، وعلى كل الأصوات النشاز، وفى صمته أيضاً يخفى ثورة عارمة يمكن أن نستشعرها فى كل سطر من سطور كتبه القليلة التى بقيت، والتى نجت من الحريق الذى أضرمه فى مؤلفاته وكأنه يعلن كفره بكل الناس حتى هؤلاء الذين سيأتون من بعده، وكأنه أيضاً بحرقه كتبه يحرق ذاته، تلك الذات التى عذبته كثيراً ولم تتصالح معه إلا قليلاً!.

٣ـ هناك سؤال قد يلح علينا ونحن بصدد غربة التوحيدى هو: هل اغتراب التوحيدى اغتراب إيجابى أم سلبى؟

الواقع أن الإجابة عن هذا السؤال تبدو فى غاية الصعوبة؛ لأننا لو قلنا إن اغترابه سلبى لكان لنا أن نتصور التوحيدى شخصية غير سوية أو مريضة أو شاذة.. إلخ، وهو معيار سيبدو ظالما إذا ما طبق على كثير من المفكرين من أمثال نيتشة وكيركيجور ودوستويفسكى وكافكا.. وغيرهم، من حيث إن أى نشاط إبداعى يقتضى ضرباً من ضروب العزلة وإحساساً ما بعدم التطابق والتماثل؛ لأنه من خلال تلك الهوة التى توجد بين الفرد والآخرين، وبينه وبين الواقع، وبين الواقع والمثال؛ من خلال هذا التوتر السوى يتولد الإحساس بأن دائرة الوجود لم تكتمل بعد، وهذا ما يشعل جذوة الفكر، ويفجر فى داخل الذات ينابيع الإبداع.

ولو قلنا إن اغترابه إيجابى، فسوف يترتب على ذلك أننا سنعتبر أن هذه الحالة هى المثل الأعلى الذى علينا أن نحتذيه، وعلى كل مثقف أن يقتدى به. ومؤكد أن هذه المسألة فى غاية الصعوبة، بل فى غاية الرعب، لأن غريب التوحيدى مفتقد تماماً التواصل مع أى شئ على ظهر الأرض، وبالتالى فهو منزوع من كل الجذور ومهجور تماماً. وأعتقد أن صورة الغريب عند التوحيدى صورة درامية وفنية أكثر منها واقعية، ولهذا كانت تراجيدية تماماً وتخلو من كل ضروب الأمل، بل إنها صورة مجسدة لليأس. ويبدو أن هذا الأمر كان مقصوداً من التوحيدى كى يجعلنا نتعاطف معه، وكى ينتزعنا من غفلتنا ولامبالاتنا بالمهمشين، ويجعلنا نقلق ونتوتر ونغترب معه. وبناء على ما سبق، أظن أن من الأفضل أن نتعامل مع غريب التوحيدى دون معايير تقييمية، لأنه فى نهاية الأمر صورة فنية، وهو أيضا شاهد على هذا العصر، بل إنه دليل إدانة لعصر أفرز كل هذا الاغتراب. إننا لا يجب أن نلوم التوحيدى أو ندينه لأنه لم يستطع التواصل مع عصره، فقد يكون التوحيدى أشرف وأسمى من كل هؤلاء الذين أفلحوا فى التكيف مع ذلك العصر.

من هنا، فإننا كى نضع اغتراب التوحيدى فى مكانه الصحيح علينا أن نتناوله من خلال عصره، فقد عاش التوحيدى فى القرن الرابع الهجرى، وهو عصر اتسم على المستوى السياسى بالفوضى والانحطاط والصراع، وكانت الحالة الاجتماعية لا تقل انحطاطاً عن الحالة السياسية، وكان من أبرز مظاهر هذا الانحطاط التباعد بين الطبقات الشعبية، وسوء توزيع الثروة العامة، وانتشار الاستغلال، وشيوع الترف والبذخ فى الطبقات العليا على حساب الطبقات الدنيا، وقد عانى أهل الفكر والأدب من الفاقة والإهمال والإحساس بالعجز، فقد كان أبو سليمان السجستانى المنطقى المشهور لا يجد رغيف الخبز. وكان أبو سعيد السيرافى «عالم العلم، وشيخ الدنيا، ومقنع أهل الأرض» على حد تعبير تلميذه التوحيدى ينسخ فى اليوم عشر ورقات بعشرة دراهم حتى يعيش. وكان سيد الفلاسفة يحيى بن عدى النصرانى يكتب فى اليوم والليلة أكثر من مائة ورقة. وهكذا فقد كان رجال الفكر والعلم فى مقدمة ضحايا هذا العصر المضطرب، وقد زاد الحالة سوءاً كثرة الضرائب واشتداد وطأة الإقطاع، وفرض الرسوم ، واحتكار قوت الفقراء والاعتداء على الناس ومصادرة أملاكهم... إلخ. وكان من الطبيعى والحال كذلك أن تتأثر الفنون والآداب بهذا التدهور الاقتصادى؛ فتجمع الأدباء والمفكرون وأهل المعرفة على أبواب الخلفاء والأمراء طلبا

للرزق، وكثر الصراع بينهم فى جو تسوده الدسائس والمؤامرات والوشايات والرياء مما أبعد الفكر عن المثالية والترفع عن الدنايا، فانحصر جهد المفكرين فى الوصول إلى المجد والثروة والشهرة، فتوارت العاطفة الصادقة، وحل محلها التكلف والتملق وروح الاستجداء والاستعطاف، وآمن الناس بالحظوظ والطوالع والنجوم والرزق المقسوم، فذموا الزمان والفقر واعتبروه مصدر كثير من الشرور والآفات(٤٢). وها هو التوحيدى الذى ذاق مرارة الحرمان طوال حياته يقول:

«لحا الله الفقر. فإنه جالب الطمع والطبع، وكاسب الجشع والضرع، وهو الحائل بين المرء ودينه، وسد دون مروءته وأدبه وعزة نفسه»(٤٣).

اغتراب التوحيدى، إذن، لا ينفصل عن روح عصره، بل هو فى صورته المرعبة تلك إنما يمثل صدى لروح العصر المشوهة. ورد فعل مباشر لإيديولوجية القهر التى سادت هذا العصر. وهنا قد يقول قائل، ألا يتناقض ارتباط اغتراب التوحيدى بظروف عصره مع مفهوم الاغتراب الوجودى بوصفه ظاهرة كامنة فى نسيج الوجود الإنسانى، وبالتالى فإنها ليست مرتبطة بالواقع الاجتماعى قدر ارتباطها بأحوال الوجود الإنسانى ذاتها؟

وفى الإجابة عن هذا السؤال أقول: إن النظرة إلى أحوال الوجود الإنسانى بوصفها نسيجاً، مستقلاً عن أية مؤثرات خارجية نظرة مثالية ساذجة، وإيماننا بالظواهر الوجودية الكامنة فى أعماق الإنسان: كالاغتراب والقلق، والعدم، والناس، والأمل.. إلخ. لا يتنافى مطلقاً مع إيماننا بدور الظروف الاجتماعية والاقتصادية فى تفجير تلك الظواهر واستدعائها من أغوارها السحيقة؛ فهذه الظواهر توجد فى كل العصور، لكنها قد تكون أكثر ظهوراً وبروزاً فى عصر بعينه وأقل فى عصور أخرى؛ لكن من السذاجة أن نتصور انعدامها فى عصر من العصور؛ لأن وجود مثل هذا العصر معناه نهاية التاريخ، والتاريخ لم ينته بعد.

أخيراً: أقول إن غربة أبى حيان التوحيدى هى غربة المثقف فى كل عصر وفى كل زمان. والمثقف الحقيقى يقف دائماً موقف المعارضة والرفض تجاه أى واقع ردئ. إنه لا يتطابق أبداً مع الواقع القائم ماظل هذا الواقع يستأصل إنسانية الإنسان. وهو يرفض أن يجعل من ذاته امتداداً لأية سلطة؛ لأنه لو فعل ما استطاع أن يتخذ موقفاً نقدياً من المؤسسات القائمة، ذلك كما إنه سيتنازل عن حلمه، والحلم نفى وسلب وتجاوز لكل ماهو قائم. وبالتالى فهو شكل من أشكال الاغتراب.

إذن، غربة المثقف هى غربة الرجل صاحب المبادئ، وهى غربة قد تحمل كثيراً من المعاناة والألم وثمنها باهظ التكلفة، فقد يدفع المثقف من أجلها سعادته وإحساسه بالأمان والانتماء، بل قد يدفع حياته كلها!

إن غربة المثقف هى غربة الأنبياء والقديسين والفلاسفة والشعراء والمبدعين، غربة تحمل المرارة ولون العذاب، لكنها قدر كل هؤلاء الذين قدموا حياتهم فداء الإنسان، فطوبى لهم، طوبى لكل الغرباء.

الهوامش:

(١) Regin: **Sources of Cultural Estrangement.**, Mouton, the Hague, Paris, 1969, p. 113.

(٢) فؤاد زكريا: **نيتشه**، سلسلة نوابغ الفكر العربى، دار المعارف، الطبعة الثانية ١٩٦٦، ص٩٦.

(٣) Herbert Marcuse: **Negations, Essay in Critical Theory,** Penguin Books, 1967, p. 147.

(٤) عبد الرحمن بدوى: **دراسات فى الفلسفة الوجودية**، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٣. ص١٥.

(٥) ريجيس جوليفيه: **المذاهب الوجودية من كيركيجور إلى جان بول سارتر**، ترجمة فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

(٦) عبد الرحمن بدوى، **مقدمة كتاب الإشارات الإلهية لأبى حيان التوحيدى**، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى١٩٨١، ص٣٤.

(٧) المرجع السابق: ص٣٣.

(٨) مقتبس من: زكريا إبراهيم: **أبو حيان التوحيدى: أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء**، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، سلسلة أعلام العرب، دون تاريخ. ص١١٨.

(٩) عبد الرحمن بدوى: مقدمة **الإشارات الإلهية**. ص٣٤.

(١٠) John Macquarrie: **Existentialism**. Penguin Book, New York. 1973. p.2

(١١) Ibid.2

(١٢) Quoted in: Ibid., pp. 2-3.

(١٣) انظر زكريا إبراهيم : المرجع المذكور، الفصل السادس.

(١٤) أبو حيان التوحيدى ومسكويه: **الهوامل والشوامل** تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر. لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١، ص١٥٣.

(١٥) زكريا إبراهيم: المرجع المذكور، ص٢٣٩.

(١٦) عبد الأمير الأعسر: **أبو حيان التوحيدى فى كتاب المقابسات**، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية. ١٩٨٣، ص٥٤.

(١٧) مقتبس فى زكريا إبراهيم: المرجع المذكور، ص ص١٥-١٦.

(١٨) عبد الأمير الأعسر: المرجع المذكور، ص٥٥.

(١٩) عبد الرحمن بدوى: مقدمة **الإشارات**، ص٩.

(٢٠) المرجع السابق، ص ص٢٣-٢٤.

(٢١) أبو حيان التوحيدى: **الإشارات الإلهية**، ص١١٤.

(٢٢) المرجع السابق، ١١٣.

(٢٣) المرجع السابق، ص١١٤.

(٢٤) المرجع السابق، ص١١٧.

(٢٥) المرجع السابق، ص١١٣.

(٢٦) المرجع السابق، ص١١٤.

(٢٧) مقتبس فى زكريا إبراهيم، المرجع المذكور، ص٨٢.

(٢٨) أبو حيان التوحيدى: **الصداقة والصديق** شرح وتعليق على متولى صلاح، المطبعة النموذجية، القاهرة،١٩٧٢، ص١١.

(٢٩) المرجع السابق:ص ص١٠-١١.

(٣٠) أبو حيان التوحيدى: **الإشارات الإلهية**، ص ص١١٥، ١١٦.

(٣١) المرجع السابق: ص٩٨.

(٣٢) أبو حيان التوحيدى: **الصداقة والصديق**، ص١٠.

(٣٣) أبو حيان التوحيدى: **الإشارات الإلهية**، ص ص١٣٣-١٣٤.

(٣٤) المرجع السابق، ص ص٦١-٦٢.

(٣٥) المرجع السابق، ص٧٩-٨٠.

(٣٦) Albert Camus: **The Myth of Sisyhus.** Trans .by Justin O' Brien, Vintage Books New york, 1955, p. 19-21.

(٣٧) أبو حيان التوحيدى: **الإشارات الإلهية**، ص١١٦.

(٣٨) المرجع السابق:، ص٢٧١.

(٣٩) المرجع السابق:، ٢١٧.

(٤٠) زكريا إبراهيم: المرجع المذكور،ص ٢٥٢.

(٤١) أبو حيان التوحيدى: **الصداقة والصديق**، ص٩.

(٤٢) إبراهيم الكيلانى: مقدمة كتاب **مثالب الوزيرين لأبى حيان التوحيدى**، دار الفكر بدمشق، ص ص أ - د.

(٤٣) مقتبس فى المرجع السابق. المقدمة، ص د.

نزعة النفى
عند أبى حيان التوحيدى

عن البعد النفس - اجتماعى فى الرؤية الصوفية

وليد منير*

١ - الاغتراب، وعدم تجانس المكانة

يرجع الاغتراب - بمعناه الصوفى - إلى ازدراء الذات لحاضر الوجود، وازورارها عنه، والتسامى عليه، بغرض الوصول إلى أهلية التحقق فى وجود آخر، يقع فيما بعد هذا الوجود، ويتصف بالجمال والعدل واللاتناهى. والصوفى - بذلك - غريب عن العالم، مغترب فيه وبه؛ فالعالم ليس بيته بالتعبير الوجودى. ويضرب هذا التصور بجذوره فى النص القرآنى والحديث النبوى معًا. يقول تعالى فى سورة العنكبوت: «وإن الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون». وفى الحديث النبوى الشريف: «كن فى الدنيا كأنك ضال أو عابر سبيل». وتتفق بعض الاتجاهات فى الفلسفة الوجودية والفلسفة الحيوية مع هذا التصور الأساسى بقدر أو بآخر؛ فيؤكد برديائيف فى حديثه عن الزمان محدودية مجال الحياة الإنسانية، قائلاً:

«إن عدداً قليلاً من الناس هو الذى يستطيع أن يبلغ رؤية الأبدية... فالأنبياء يستشفون المستقبل لأنهم يستطيعون العلو على الزمان، والحكم عليه فى المستوى الروحى للأبدية».

كما يقول برجسون إنه اكتشف فى «الديمومة» المعنى الإيجابى للزمان، وإن الديمومة هى مصدر الوجود الحقيقى.

بيد أن ثمة بعداً آخر فى الرؤية الصوفية يتشكل منفصلاً عن موضوعية القناعة الفلسفية، ومتصلاً بها فى الوقت نفسه. وهو يتشكل تأسيسًا على معطيات التجربة الشخصية السلبية، ولكنه يجد تفسيره أو مردوده فى أساس التصور الفلسفى عن المثال المنشود وضده، ويتّسم هذا البعد بتضافر النفسى والاجتماعى طيه. وإذا كان الشعور بالعزلة والانفصال والهامشية واللانتماء - كما يقول سيمان - من أهم العناصر المميزة لحالة الاغتراب، فإن «عدم تجانس المكانة» يتجاوب مع هذه العناصر جميعا من حيث كونها تمثل، فى سياق ما، انعكاسا واضحا لسوء التقييم الاجتماعى. وقد نشأ مصطلح «عدم تجانس المكانة» فى العلوم الاجتماعية ليعبر عن وضعية اجتماعية تتصف بالبخس الواقع عليها، وهو يعنى فقدان التناسب بين الكفاءة الشخصية والموقع من السلم الاجتماعى من ناحية، وبين التقدير الاجتماعى من ناحية أخرى.

---

* ناقد وشاعر مصرى.

هنا، يعكس معنى الاغتراب، فى التجربة الصوفية، اتجاهه؛ فهو لا يرجع إلى ازدراء الذات لحاضر الوجود أصلاً، بل يرجع إلى ازدراء حاضر الوجود للذات، ونفيها أو تهميشها. وهذا هو الحال مع أبى حيان التوحيدى الذى يقول فى رسالته إلى القاضى أبى سهل على بن محمد فى شأن إحراق كتبه:

«على أنى جمعت أكثرها للناس، ولطلب المثالة منهم، ولعقد الرياسة بينهم، ولحد الجاه عندهم، فحرمت ذلك كله...

وكيف أتركها لأناس جاورتهم عشرين سنة فما صح لى من أحدهم وداد، ولا ظهر لى من إنسان منهم حفاظ. ولقد اضطررت بينهم بعد العشرة والمعرفة فى أوقات كثيرة إلى أكل الخضر فى الصحراء، وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى تعاطى الرياء بالسمعة والنفاق».

وقد ذكر التوحيدى، فى هذه الرسالة، الأئمة الذين اقتدى بهم فى فعلته، ومنهم أبوعمرو بن العلاء، وداود الطائى، وأبوسليمان الدارانى، وسفيان الثورى.

وقد يكون من المهم أن نرجع إلى داود الطائى، على وجه التحديد، لنتبين شيئاً من البعد النفس ـ اجتماعى فى الرؤية الصوفية، ونكتشف أصداء التجربة الشخصية فى تشكيل هذه الرؤية.

يقول الإمام القشيرى فى (الرسالة): سمعت الأستاذ أباعلى الدقاق يقول: كان سبب زهد داود الطائى أنه كان يمر ببغداد، فمر يوما فنحاه الناس عن الطريق بين يدى حميد الطوسى، فالتفت داود فرأى حميداً فقال داود: أف لدنيا سبقك بها حميد، ولزم البيت وأخذ فى الجهد والعبادة. وكان مما أوصى به داود الطائى أبا الربيع الواسطى: فر من الناس كفرارك من الأسد.

لعلنا نذكر، هنا، أبيات ابن الرومى الشهيرة:

أترانى دون الأولى بلغوا الآ
مال من شرطة ومن كتّابِ
وتجار مثل البهائم فازوا
بالمنى فى النفوس والأحبابِ
ويظلون فى المناعم واللـ
ـذات بين الكواكب الأترابِ

ثم يقول فى آخر هذه الأبيات:

لم أكن دون مالكى هذه الأمـ
ـلاك لو أنصف الزمان المحابى

يعبر ابن الرومى، كما عبر داود الطائى من قبل، عن «الخذلان». وهذا الخذلان أو خيبة السعى أو تبدُّد الأمل والرجاء هو المظهر النفسى لناتج «عدم تجانس المكانة». يقول الصوفى الكبير أبو سليمان الدارانى: «لكل شئ علم، وعلم الخذلان ترك البكاء».

وإذا كان البكاء هو الانفعال الصادر عن الإحساس الحادّ بالغبن والظلم، فإن تركه يعبر عن راحة اليأس. ألم يعرف التصوف بأنه قطع العلائق، واليأس مما فى أيدى الخلائق؟ أى أن التصوف هو اليقين من لاجدوى التمنى والأمل، أو هو اليقين من لاجدوى الثقة بغيره تعالى من المخلوقات.

وهكذا يقع «الاغتراب» فى قلب فقدان الشعور بتعاطف الآخرين مع الأنا أو تقديرهم لها. يقول أبوحيان فى (الإشارات الإلهية):

«الغريب من إذا قال لم يسمعوا قوله، وإذا رأوه لم يدوروا حوله، الغريب من إذا أقبل لم يوسع له، وإذا أعرض لم يسأ ل عنه، الغريب من إذا سأل لم يعط، وإن سكت لم يبدأ. الغريب من إذا عطس لم يشمت، وإن مرض لم يتفقد. الغريب من إن زار أغلق دونه الباب، وإن استأذن لم يرفع له الحجاب.

الغريب من إذا نادى لم يجب، وإن هادى لم يحب. اللهم إنا قد أصبحنا غرباء بين خلقك فآنسنا فى فنائك، وأمسينا مهجورين عندهم، فصلنا بحبائك».

تتمخض الرغبة فى الزهد، أحيانا، عن الزهد فى الرغبة، ويتصل نفى الحياة بحياة النفى. وفى كتاب (العزلة) للحافظ أبى سليمان حمد بن محمد البستى حكاية دالة يرويها ربيعة ابن زهير ـ قال: قيل لسفيان الثورى: لم تتمنى الموت وقد نهى رسوله الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك؟ فقال سفيان: لو سألنى ربى عز وجل لقلت: يارب لشقتى بك وخوفى من الناس. وقال: لأنى لو خالفت واحدا فى رمانة، فقلت حلوة وقال مزة لخفت أن يشاط دمى.

من المهم أن نلتفت إلى أن «احترام الاختلاف» فضلاً عن الإقرار به قيمة مفقودة تماماً فى الثقافة العربية، وفى الحياة الاجتماعية والسياسية العربية على مر العصور. وغالباً ما يفضى الاختلاف، مهما كان سطحياً أو محدوداً، إلى استخدام العنف: «لأنى لو خالفت واحداً فى رمانة...» لخفت أن يشاط دمى. وفقدان النمو فى ظل الاختلاف هو أحد أسباب الاغتراب العميقة، كما أنه أحد المحركات الفاصلة التى تحرك نزوع «النفى» فى الاتجاهات كافة، وتعمل على شحذه وبلورته.

٢ ـ نزعة النفى عند أبى حيان

النفى خلاف الإثبات. وهو يعنى، عند الصوفية، محو صفات الذات، وإبطال مراد الإنسان لصالح مراد الله. وينطوى النفى على استبعاد الاختيار من جهة، وتقويض مظاهر الوجود الشخصى أو نقضها من جهة ثانية. يقول أبوبكر الطمستانى: النعمة العظمى هى الخروج من النفس. ويقول الحلاج:

اقتلونى يا ثقاتى
إن فى قتلى حياتى
ومماتى فى حياتى
وحياتى فى مماتى
أنا عندى: محو ذاتى
من أجل المكرمات

وقد يتصل النفى Negation بالسلبية Negativism على نحو من الأنحاء؛ حيث تمثل السلبية اتجاهاً يتسم بفقدان التعاون والامتثال والخضوع، نتيجة للتعارض الناشئ بين المعايير المفروضة والمفهوم الذاتى أو القيمة أو المكانة، كما تتصل السلبية بالاغتراب Alienation الذى يعنى، فى أحد مستوياته، انفصال الفرد عن المفهومات والمبادئ السائدة. كما يعنى، فى مستوى آخر، انعدام القوة Powerlessness بما هو الشعور بفقدان القدرة على التأثير فى المواقف الاجتماعية المحيطة. يقول أبوبكر الشبلى: لو قبلنى العالم بمن فيه لكانت مصيبة علىّ؛ إذ لو لم يكن شربهم شربى، وذوقهم ذوقى، لم يقبلونى.

ولَّد الواقع، لدى التوحيدى، نزعة النفى، ثم نقل التوحيدى هذه النزعة من الفكر إلى الواقع مرة أخرى فأحرق كتبه، وامتنع عن الزواج والإنجاب، ونحى الناس عن دائرة اهتمامه فلم تتعلق همته بهم بعد يأسه منهم. كأن التوحيدى ينتقم من الواقع بنفى الكتابة، والحب، والتفاعل الاجتماعى، وكأنه يقوض مظاهر وجوده الشخصى، ويبطل مراداته، ويمحو صفات ذاته، ليخلص من ذلك إلى نفى الوجود بعامة فى أبنيته الزائفة الممتدة:

«وافانى كتابك... الذى وصفت فيه ـ بعد ذكر الشوق إلىّ والصبابة نحوى ـ ما نال قلبك والتهب فى صدرك من الخبر الذى نمى إليك فيما كان منى من إحراق كتبى النفيسة بالنار، وغسلها بالماء، فعجبت من انزواء وجه العذر عنك فى ذلك كأنك لم تقرأ قوله تعالى عز وجل «كل شئ هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون»، وكأنك لم تأبه لقوله تعالى «كل من عليها فان»، وكأنك لم تعلم أنه لا ثبات لشئ من الدنيا، وإن كان شريف الجوهر، كريم العنصر، مادام مقلباً بين الليل والنهار، معروضاً على أحداث الدهر وتعاور الأيام..

ولاشك فى حسن ما اختاره الله لى، وناطه بناصيتى، وربطه بأمرى، وكرهت مع هذا وغيره أن تكون (هذه الكتب) حجة علىّ لا لى.

ومما شحذ العزم على ذلك ورفع الحجاب عنه أنى فقدت ولداً نجيباً، وصديقاً حبيباً، وصاحباً قريباً،

وتابعاً أديباً، ورئيساً منيباً، فشق عليّ أن أدعها لقوم يتلاعبون بها، ويدنسون عرضي إذا نظروا فيها، ويشمتون بسهوى وغلطى إذا تصفحوها، ويتراءون نقصى وعيبى من أجلها».

والجملة الحرفية، بتعبير ريفاتير، فى رسالة التوحيدى إلى القاضى على بن محمد، هى «لا ثبات لشئ من الدنيا». ومن «لا» النافية تنطلق إشارات التوحيدى فى غير حالة. يقول فى رسالة (ال): وقلت: بدا حتى تجلى للبصر، ثم غاب حتى لا عين ولا أثر. ويقول فى رسالة (يا): فوصف يخفى دونه القلم... لأنه وصف الغريب الذى لا اسم له فيذكر، ولا رسم له فيشهر، ولا طى له فينشر، ولا عذر له فيعذر، ولا ذنب له فيغفر، ولا عيب عنده فيستر. ويقول فى رسالة (مى): أضحت الدار خالية من قطانها، وعادت أطلالاً بعد بهجتها بسكانها، فلا لفظ ولا حافظ ولا رافض: لا لافظ بالحق، ولا حافظ للصدق، ولا رافض للرق.

وقد ربط أبوالقاسم القشيرى بين صيغة النفى والتحول إلى النقيض فقال فى (نحو القلوب الكبير) إن «لا» نقيض «إن»... وهذا باب فى النحو يجرى على المعنى حكم نقيضه. والإشارة: أنه يوجد فى الأحوال ذلك، فإن غاية الحزن توجب الضحك، ونهاية السرور توجب البكاء، وغاية الهجر بترك العتاب، وحقيقة الود تكون بالتجنى وكثرة العتاب.

وتكمن أهمية الإشارة القشيرية فى تأكيد المفارقة Irony؛ حيث يقاس تأكيد النفى على تأكيد الإثبات؛ إذ يحمل الشئ على نقيضه. وسوف نلحظ ـ دوماً ـ أن أسلوب أبى حيان يعكس فكرة «النفى» على هذا النحو المدهش؛ فالإسهاب الذى يتميز به نص التوحيدى هو ضد فى دلالته لدلالة النفى ذاته؛ إذ يعنى النفى الانكماش والتقلص إلى نقطة الصفر، كما أن الجناس الصوتى الذى يمثل فى نصه قيمة إيقاعية مهيمنة يعنى إثبات الموافقة التى تتقدم فى خط أفقى إلى الإمام فيما يعنى النفى التباين الكلى مع الإثبات. كذلك يعنى الاقتباس والاستشهاد فى نص التوحيدى استدعاء الآخر على نحو دائم مما يناقض نفى الآخر. هكذا يتقاطع شكل الدلالة مع الدلالة عينها، فيتجلى الشئ فى نقيضه كما يتجلى اللاهوت فى الناسوت عند الحلاج وابن عربى.

بيد أن ثمة محوراً أسلوبياً آخر يتوازى عليه شكل الدلالة مع الدلالة عينها؛ هو محور «التضاد» و«العكس»، فمثال التضاد قوله:.. فلهذا صار الدواء داء، والأسو جراحاً، والعطاء سلباً، والبلاغة عياً، والرشاد غياً، والنشر طيا، والقبول رداً، والوصال صداً... إلخ.

ومثال العكس قوله: يا هذا! إنما أنت بجوارحك، وجوارحك بك.

أو قوله: الغريب من إن حضر كان غائباً، وإن غاب كان حاضراً.

أو قوله: واجعلنا إذا ذكرناك وجدناك، وإذا وجدناك ذكرناك.

وينتظم المحوران السابقان نص أبى حيان التوحيدى كما لو كان ينفى أحدهما الآخر: (انظر الشكل فى الصفحة التالية).

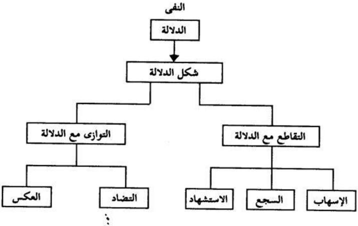
إن عمق التقابل بين الدلالة وأحد أشكالها من جهة، وحدّة التباين بين هذا الشكل ونظيره من جهة ثانية، يكشفان لنا بوضوح مدى التداخل والتخارج بين الواقع والفكر، وبين الأفكار بعضها وبعض. لعلنا نلمس، الآن، كيف يتولد الزهد من الطموح، ومتى تؤدى الرغبة إلى العجز، ولم تفضى المنى إلى اليأس منها؟! إن القمع الخارجى لقيمة الاختلاف يعزز النمو الداخلى لشكل الاختلاف على نحو فريد. ويجد الاختلاف المكبوت مساره الوحيد فى الانفصال عن الذات نفسها؛ فى انفصام عراها، وانداحها النهائى عن اللا شئ. إن الذات تنهض بإلغاء الذات نيابة عن العالم. ولابد أن يمتد هذا الإلغاء Cancellation إلى العالم ذاته، مادامت كل ذات مفردة تمثل عالماً صغيراً يختزل العالم الكبير (Macrocosm in Microcosm)، وتجرى مجرى المجاز المرسل الذى يكنى عن الكل بالبعض.

٣ ـ من النفى إلى فلسفة التوحيد الخاص

تدور نزعة النفى ـ بدءاً ـ عند الصوفية حول:

١ ـ نفى العالم للذات.

٢ ـ نفى الذات للذات.



٣ ـ نفى الذات للعالم.

ولكن نزعة النفى تجد منتهاها فى فلسفة التوحيد الخاص التى تمثل ـ فى وجه من وجوهها ـ اعتراضاً واضحاً على الظلم الاجتماعى والاستبداد السياسى، وكل ما ينضح به الواقع من شهوة للسلطة والنفوذ، وحب للتملك والاحتكار، وغرور، وقسوة، وأنانية، وتنافس، وخداع، وخسة.

ويرسم ما فعله أصحاب حميد الطوسى، مثلاً، بداود الطائى، وما فعله الوزيران ابن عباد وابن العميد بأبى حيان التوحيدى، وما فعله الوزير حامد بن عباس بالحلاج، وما فعله الوزير الكندرى بأبى القاسم القشيرى، صورة أمينة للعسف الغريب الذى يتلون آناً بلون فكرى، ويتلون آناً ثانياً بلون سياسى، ويتجلى آناً ثالثاً عارياً بلا أى لون.

لقد تألَّه بعض البشر حتى صار له حق الثواب والعقاب المطلقين. ولجّ البعض الآخر فى تقديس المال والمنصب والشهوة. وبدا كل ذلك شركاً واضحاً وجد رد فعله المناسب فى علم التوحيد الخاص عند الصوفية الذين نفضوا أيديهم من المطامع والرغائب، وانسحبوا ساخطين أو مشفقين من معمعة الصراع.

قال بعضهم: معنى أنه واحد نفى القسيم لذاته، ونفى التشبيه عن حقه وصفاته، ونفى الشريك معه فى أفعاله ومصنوعاته.

وقيل: التوحيد إسقاط الياءات فلا تقل: لى وبى ومنى وإلىّ.

وقال الجنيد: التوحيد الذى انفرد به الصوفية هو إفراد القدم عن الحدث، والخروج عن الأوطان، وقطع المحاب، وترك ما علم وما جهل، وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع.

كان علم التوحيد الخاص يسعى ـ فى جوهره ـ إلى إثبات فاعل واحد، وفعل واحد، ونسبة واحدة. ويعنى ذلك نفى الغيرية فى تجلياتها كافة. وقد اختزل ابن عطاء هذا المعنى الكبير فى عبارته المشهورة: كان الله ولا شئ معه، وهو الآن على ما عليه كان.

وسوف نجد فى نص (الإشارات الإلهية) للتوحيدى احتفالاً واضحاً بلطائف علم التوحيد الخاص وإشاراته. وربما يرجع لقب أبى حيان إلى هذا المعنى فى التوحيد، وإن رجح البعض أن «التوحيدى» نسبة إلى المهنة التى عرف بها والده، وهى بيع نوع من التمر المسمى «التوحيد». وربما اتهم أبوحيان بالزندقة لاتفاقه مع أهل التصوف فى هذه الإشارات التى تنطوى، أحياناً، على التباس ما. وهى تنطوى على هذا الالتباس لأنها تعيد بناء العلاقة بين الحق والخلق، وبين الواحد والكثير، وبين الصورة المطلقة ومرآة العالم على أساس فلسفى غير مألوف لأهل الظاهر وعلماء الرسوم.

يقول التوحيدى فى رسالة (لـز):

«يا هذا! لا تذكره ناسياً، ولا تنسه ذاكراً.. بل اذكره ذاكراً، ولن تذكره هذا الذكر حتى تنساك فى ذكرك، وتفقدك فى أمرك، فحينئذ يستولى عليك مذكوراً قبل ذكرك له بذكره لك... وليس هناك ذكر، لأنه ليس هناك نسيان، إنما هو اتصال ومواصلة، ووصال ووصلة، وحديث يأتى على كل حديث، وأمر يجل عن كل أمر، وشأن يعرب عن كل ذى شأن، وكيف لا يكون كذلك وفوق ذلك بما لا منتهى لذلك، والربوبية تسرى أنوارها، والبشرية تضيق أقطارها».

ويقول أيضاً:

«حاضره غائب، وغائبه حاضر، وحاصله مفقود، ومفقوده حاصل، والاسم فيه مسمى، والمسمى فيه اسم، والتصريح به تعريض له تصريح، والإشارة نحوه حجاب، والحجاب نحوه إشارة... ولولا التشابه بين المصدر والمورد، وبين المشهد والمعهد، وبين المرصد والمقصد، لكانت العلائق تنقطع، والحقائق ترتفع... يا هذا، لطف الحق يحول بينك وبين الإعراض عنه، وعنف الخلق يحثك على الاعتراض عليه. الحق وشى، والخلق حشو، والوهم نفى، والوصف لغو... عين هى ينبوع العيون، وحقيقة ما كان ويكون، على اختلاف القلق والسكون. يا هذا! الكل بادٍ منه، وقائم به، وموجود له، وصائر إليه».

من المهم أن نلاحظ الإشارة الضافية إلى اتساع الربوبية وضيق البشرية، وإلى لطف الحق وعنف الخلق. فمن هذين المنطلقين ـ فقط ـ نستطيع أن نرصد دلالة الأفق الذى تتحرك فيه ثنائيات الغياب والحضور، والحصول والفقد، والاسم والمسمى، والشهود والحجاب، والوصل والفصل، والذكر والنسيان... إلخ. وهى «قصة لا تعرف إلا به، وحال لا تعزى إلا إليه، وشأن لا يوجد إلا له»؛ لأنه «بائن من الأشياء بما هو به هو»، ولأن «الأشياء بانت عنه بما لا يكون إلا به».

إن نزعة النفى، هنا، تتخلص من مثلث الحذوف الناشئ عن ثنائية الذات والعالم، لتجد مستقرها فى وحدة الوجود القائمة على رد كل التعارضات الظاهرية فى الوقائع المجزأة إلى ماهية واحدة مجردة تتدفق فى ذاتها، من ذاتها، إلى ذاتها، بذاتها، فتشف ـ بتعبير چان چيتون ـ عن توازٍ أولى تام غير منكسر، ينسجم فى كليته انسجاماً مدهشاً لأنه لا يعرف السوَى. ومادام الله لا يعرف السوى ولا يقبله فهو، بالتالى، لاَ يعرف البديل ولا المحاكى. وتمام التوحيد الجريان فى أحكامه، ونسيان حظ البشرية منه، وذكر حظه فيها، والقيام به وحده، له، عنه. وهو ما فسره الجنيد بقوله: «أن يرجع آخر العبد إلى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون».

التوحيدى
بين العلم والمعرفة
دراسة فى قيمة العلم عند أبى حيان التوحيدى

أحمد عبد الفتاح البرى *

تمهيد

إذا صح مايقوله البعض من أن الفلسفة وليدة العقل والخيال معاً، وأنه لابد للميتافيزيقى من أن يدخل فى حسابه خبرات الشعراء والفنانين، وأنه قد لا يكون علينا من حرج إذا نحن قربنا الفلسفة من الأدب، وأن أشد الفلاسفة تشيعاً للأدب لا بد أن يجد نفسه مضطراً إلى الاعتراف بأن ثمة هوة كبرى تفصل العمل الفلسفى عن العمل الأدبى، فإن الغرض من العمل الفنى هو إرضاء حساسية القارئ، وإشباع ذوقه الفنى؛ بينما الغرض من العمل الفلسفى هو البحث عن الحقيقة، والعمل على الاهتداء إلى المعرفة [(١)].

وهناك طائفة من مفكرى الإسلام قد انصرف الباحثون عن الاهتمام بها، ألا وهى طائفة «الأدباء الفلاسفة» أو «الفلاسفة الأدباء». وإذا كان المشتغلون بالفلسفة اليوم قد ألغوا التفرقة بين «الأدباء الفلاسفة» من جهة و«الفلاسفة الأدباء» من جهة أخرى، على اعتبار أن الطائفة الأولى منها متأدبة بالجوهر ومتفلسفة بالعرض، فربما كان فى وسعنا أن نقول إن الطائفة التى نتحدث عنها ـ فى تاريخ الفكر الإسلامى ـ قد جمعت بين الموقفين؛ لأننا لا نستطيع أن نقول عن أهلها إنهم أدباء بالجوهر وفلاسفة بالعرض، كما أننا لا نستطيع أن نقول عنهم إنهم فلاسفة بالجوهر وأدباء بالعرض، بل هم فلاسفة بالجوهر وأدباء بالجوهر أيضا. ويعد التوحيدى فى الطليعة بين أهل هذه الطائفة، إن لم نقل إنه أظهر علم من أعلام تلك الحركة الفلسفية الأدبية. وقد وصفه لنا ياقوت فى (معجم الأدباء) فقال إنه:

«فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ومحقق المتكلمين، ومتكلم المحققين وإمام البلغاء... فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة وفصاحة»[(٢)].

وليس من السهل على مؤرخ سيرة أبى حيان التوحيدى أن يقطع برأى فى الأصل الذى انحدر منه، فإن البعض يزعم أنه فارسى من أصل شيرازى أو نيسابورى أو واسطى، بينما يزعم آخرون أنه عربى نشأ فى بغداد، ثم وفد بعد ذلك على شيراز[(٣)]. وقد صرف التوحيدى القسم

* كلية الآداب، بنها.

الأكبر من حياته فى بغداد، إلا أننا نستنتج من أحاديثه ورسائله أنه كان ينتقل بين بغداد والرى ونيسابور وشيراز وغيرها. وأغلب الظن أن معظم هذه الأسفار كان إما طلباً للعلم، أو بحثا عن الرزق[٤].

ولو أننا نظرنا إلى أبى حيان فى عهد الطلب، لوجدنا أن «حب التنويع» الذى اتسمت به أخلاق هذا الرجل قد دفعه إلى الأخذ من كل علم بطرف، فكان من ذلك اهتمامه بدراسة الفقه والحديث، وانشغاله بالكلام والتوحيد، وعنايته بمسائل المنطق والفلسفة، وانصرافه إلى البحث فى اللغة والنحو، ثم اشتغاله أخيرا بالتصوف. فلم يكن اهتمام أبى حيان بكل هذه المعارف سوى مجرد نتيجة لميله إلى الدهشة، ونزوعه نحو التساؤل، واستعداده للبحث، فإذا أضفنا إلى هذا أن القرن الرابع الهجرى كان عصرا ثقافيا خصباً ظهر فيه الكثير من نوابغ الأدب والفلسفة والمنطق والنحو والفقه والتفسير والكلام والتصوف، أمكننا أن ندرك السر فى تلك «الروح الموسوعية» التى أتاحت لأبى حيان الفرصة للمزج بين كل تلك الثقافات[٥].

وحسبنا أن نستعرض بعض الأساتذة أو الشيوخ الذين تتلمذ على أيديهم أبو حيان، لكى نتحقق من أنه لم يتلق العلم إلا على أيدى مفكرين موسوعيين نبغوا فى فروع عدة من المعرفة، وربما فى مقدمة هؤلاء الأساتذة أبو سليمان السجستانى الذى كان فيلسوفا ومنطقياً ولغوياً وصاحب أنظار عميقة فى الأدب والشعر. وهناك أيضاً الفيلسوف يحيى بن عدى آخر من انتهت إليه رياسة أهل المنطق فى زمانه. أما الأستاذ الأكبر الذى أخذ عنه أبو حيان النحو والكلام وغيرهما من أصناف العلوم، فهو الشيخ أبو سعيد السيرافى الذى كان من كبار النحاة والمتكلمين فى القرن الرابع الهجرى. وهناك الشيخ على بن عيسى الرمانى، ولم يكن مجرد عالم نحوى، وإنما كان أحد مشاهير الأئمة فى مختلف العلوم، فضلاً عن أنه كان متكلماً على طريقة المعتزلة. وهناك أبو حامد أحمد بن بشر المرووذى، فقد كان واسع الاطلاع، غزير العلم، متبحراً فى الشريعة وفروعها.

وقد تتلمذ أبو حيان، إذن، على كبار علماء عصره، فتلقن أصول الفلسفة والحديث والنحو واللغة على يد أعظم مفكرى القرن الرابع الهجرى. ولا شك أن امتزاج كل هذه الثقافات المتباينة فى نفسه قد عمل على صبغ تفكيره بصبغة موسوعية واضحة، مما أدى إلى اتسام نتاجه بطابع تحررى متفتح لا نكاد نجد له نظيراً عند غيره من مفكرى عصره. وجاءت حرفة الوراقة فقربته من عالم الكتب[٦].

هذا، وقد غزر نتاج التوحيدى وكثرت معارفه، فكتب «رسالة فى العلوم» و«رسالة فى فن الكتابة»، فتحدث فيهما عن أنواع الخطوط حديث العارف المتقن لعلمه، وتحدث فى النحو، وكتب «رسالة الحياة» وكتاباً فى (الصداقة والصديق)، وذكر فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة) وكتاب (المقابسات) و (البصائر والذخائر) ألواناً شتى من المعارف[٧].

أولاً: دور العلم فى فكر التوحيدى

عاش التوحيدى طفولة معذبة، وكان هذا الحرمان سبباً فى اتجاهه إلى الدرس والتحصيل عله يجد فيه تعويضاً عن بعض ما فاته من نعم الحياة، ويظهر أن ميله إلى التنقل وولعه بالأسفار قد حالا بينه وبين الاستقرار، فلم يكن فى وسعه أن يفكر فى تكوين أسرة، فقد صرفه اهتمامه بالعلم والدراسة عن التفكير فى الزواج والنسل[٨].

وقد كانت البيئة الثقافية التى تحيط بالتوحيدى هى بيئة القرن الرابع الهجرى التى كانت بيئة ثقافية خصبة ظهر فيها الكثير من نوابغ الفكر فى جميع المجالات، كما أننا لا نستطيع القول بأن التوحيدى كان بمعزل عنها، بل غاص فيها وسبر أغوارها واستخرج مكنون دررها؛ فتتلمذ على أيدى عظماء ذلك العصر، بل أخذ من جميع فنون عصره العلمية فكان بحق دائرة معارف عصره[٩]:

«إنه كان متفننا فى جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام... فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة وفصاحة، كثير التحصيل للعلوم فى كل من حفظه، واسع الدراية والرواية»[١٠].

وقد كان التوحيدى شخصية فلسفية طلعة تستخلص المسائل خلقية أو اجتماعية أو لغوية أو اقتصادية أو نفسية،

وكان فيلسوفاً مع الفلاسفة، ومتكلماً مع المتكلمين، ولغوياً مع اللغويين، ومتصوفاً مع المتصوفين[١١].

بين العلم والمعرفة

يفرق التوحيدى بين المعرفة والعلم، فالمعرفة عنده أخص بالمحسوسات والمعانى الجزئية، والعلم أخص بالمعقولات والمعانى الكلية: «ولهذا يقال فى البارى: يعلم ولا يقال يعرف ولا عارف». وبهذا نجد أن التوحيدى قد فطن إلى ضرورة التمييز بين المعرفة الحسية العامية، والعلم العقلى الدقيق[١٢].

ويحاول التوحيدى، فى مواضع متفرقة من كتبه، التمييز بين بعض الكلمات المترادفة على أساس الفصل بين «المعانى المحسوسة» و«المعانى المعقولة»، فنراه مثلاً يفرق بين معنى «التمام» ومعنى «الكمال»، على أساس أن «التمام» أليق بالمحسوسات، و«الكمال» أليق بالأشياء المعقولة، فحد التمام هو:

«بلوغ الشئ الذى ما فوقه إفراط وما دونه تقصير... ولهذا إذا قيل: ما أتم قامته كان أحسن، وإذا قيل: ما أكمل نفسه كان أجمل»[١٣].

ويفرق التوحيدى بين «الألفة» و«الصداقة» على أساس أن الألفة مشوبة بطابع مادى حسى، فى حين أن الصداقة ذات طابع روحى عقلى، فالألفة قد تستعمل للأشياء، بدليل أن الإنسان يألف ثوباً و زياً وطعاماً، ومكاناً ومذهباً، ولا يصادق شيئاً منها، فى حين أن الصداقة تستعمل للأشخاص فقط، لأن الإنسان لا يصادق إلا النفس التى يصافيها ويودها ويرعاها ويخلص لها[١٤].

وكتاب (الهوامل والشوامل) ملئ بالكلمات المترادفة التى يتساءل أبو حيان عما بينها من فروق؛ كالقوة والقدرة والاستطاعة... إلخ. أما فى (الإمتاع والمؤانسة)، فإن التوحيدى يجيب عن الأسئلة التى توجه إليه حول الفروق القائمة بين بعض الكلمات المترادفة. كل هذه التفرقات إنما هى الدليل على أن نزعة أبى حيان التساؤلية قد امتدت إلى اللغة، فوجدت فيها ميداناً خصيباً لممارسة روح التحديد والتمييز، التى تقترن عادة بالميل إلى الدهشة والتعجب، ولم تغب عن ذهن التوحيدى تلك العلاقة الوثيقة التى تجمع بين اللغة والفكر[١٥].

والمعرفة عند التوحيدى نتاج الفكر الصحيح آتية بالحق جلوبة للرشد. وللمعرفة الأساسية مصادر عدة: المصدر الأول هو القرآن الكريم، فهو أولها وأجلها، وهو كتاب الله عز وجل الذى صارت العقول الناصعة فى وصفه «الذاتى بإفهامه إياك إليك، العالى بأسراره وغيوبه عليك».

أما عن المصدر الثانى وهو سنة الرسول: «فإنها الشرك الواضح، والنجم اللائح، والقائد الناصح، والعلم المنصوب.... والغاية فى البيان، والنهاية فى البرهان».

أما عن المصدر الثالث: وهو العقل، فهو الملك المفزوع إليه والحكم المرجوع إلى مالديه فى كل حالة عارضة، وأمر واقع عن حيرة الطالب.

أما المصدر الرابع، فهو التجربة أو المشاهدة من الواقع؛ فهى تجمع لك بحكم الصورة أعراف الجمهور، وشهادة الدهور ونتيجة التجارب، وفائدة الاختيار، وإذعان الحس وإقرار النفس.

أما المصدر الخامس وهو الحكمة، فيقبل التوحيدى الحكمة أيا كان مصدرها؛ سواء أجاءت من الفرس أم من اليونان أم غيرهم ؛ لأن الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها وعند من رآها طلبها[١٦].

ويرجح التوحيدى المعرفة العقلية على المعرفة الحسية، وذلك لأن كل خفى فى ساحة الحس فهو باد فى فضاء العقل، وكل باد فى فضاء العقل فهو خفى فى ساحة الحس. والعيان العقلى فوق القياس الحسى، لأن العقل مولى والحس عبد. والعقل هو ينبوع العلم، والطبيعة ينبوع الصناعات، والفكر بينهما مستمل منهما، مؤد بعضها إلى بعض بالفيض الإمكانى والتوزيع الإنسانى، فصواب بديهة الفكرة من سلامة العقل، وصواب روية الفكر من صحة الطباع[١٧].

بيد أننا لو عدنا إلى الكثير من أقاويل أبى حيان فى المعرفة البشرية، لوجدناه يميل إلى تأكيد قصور العقل، وعجز العلم، فيقول:

«إن العلم بحر، وفائت الناس منه أكثر من مدركه، ومجهوله أضعاف معلومه، وظنه أكثر من يقينه، والخافى عليه أكثر من البادى، وما يتوهمه فوق مايتحققه»[١٨].

فليس فى وسع العقل البشرى أن يصل إلى إدراك الاستعانه بالوحى من أجل تكملة ما فى معرفته من نقص:

«ولو كان العقل يكتفى به، لم يكن للوحى فائدة ولا غناء، على أن منازل الناس متفاوتة فى العقل وأنقياؤهم مختلفة فيه»[١٩].

ويفرق التوحيدى بين معرفة معرضة للخطأ والصواب، وهى معرفة موضوعات العلوم المختلفة، وبين معرفة يقينية، حيث إن الإنسان منع فى الثقة والطمأنينة إلا من معرفته وتوحيده وتقديسه وتمجيده والرجوع إليه[٢٠].

ويرى التوحيدى أن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه ولا أخطأوه من كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة، وأن الاختلاف حول الموضوع أو حول الحق يعنى أن الحق مختلف، إنما تختلف المذاهب والآراء؛ فكأن الموضوع أو الشئ فى ذاته هو واحد من جهة ماهو، ولكنه متعدد من جهة النظر إليه، وليس الحق مختلفا فى نفسه بل الناظرون إليه انقسموا فى الجهات، فقابل كل واحد منهم من جهة ما قابله. وعلى هذا، فتعدد الآراء وزوايا النظر إلى الموضوع الواحد لا ينصرف إلى الموضوع نفسه. كما أن الحق لا يكون حقاً بكثرة معتقديه، كما لا يصبح باطلاً بقلة منتحليه[٢١].

علاقة العلم بالعمل

زاد إحساس التوحيدى بالغربة والعيش فى الفقر المدقع من حقده على الناس وتشاؤمه من الحياة؛ فقد كان نتيجة طبيعية لهذا الشعور الأليم بنقص الوجود ثم بعبث ما نأتيه، فلم يلبث أن أحرق ما لديه من مصنفات ضناً بها على من لا يعرف قدرها بعد موته، وأنه أتى هذا الفعل بعد ترو طويل، واستخارة لله أياماً وليالى[٢٢].

والحجة الأولى التى يسوقها أبو حيان هى أن العلم يراد للعمل، والعمل يراد للنجاة، فإذا كان العمل قاصرا عن العلم، كان العلم كلاً على العالم. والتوحيدى يشعر بأن علمه قد أصبح كلا، وأنه قد صار فى رقبته غلاً، فهو لا يجد حرجاً فى إحراق كتبه مادام علمه قد أصبح عديم الجدوى فى حياته.

وأما الحجة الثانية، فهى أن هذه الكتب قد حوت من أصناف العلم سره وعلانيته، وأما ما كان سراً فهو لم يجد له من يتحلى بحقيقته راغباً، وأما ما كان علانية فهو لم يصب من يحرص عليها طالباً.

وأما الحجة الثالثة، فهى أن أبا حيان لا نعرف له ولداً نجيباً أو صديقاً حبيباً، أو صاحباً قريباً، أو تابعاً أديباً، أو رئيساً منيباً، فليس أشق على نفسه من أن يدع كتبه لقوم يتلاعبون بها، ويدنسون عرضه إذا نظروا فيها، ويشمتون بسهوه وغلطه إذا تصفحوها.

أما السبب الأخير، فهو أن له فى إحراق هذه الكتب أسوة بأئمة يقتدى بهم، ويؤخذ بهديهم، مثل أبى عمرو بن العلاء الذى دفن كتبه فى بطن الأرض فلم يوجد لها أثر، وداود الطائى الذى طرح كتبه فى البحر وقال يناجيها: «نعم الدليل كنت، والوقوف مع الدليل بعد الوصول عناء وذهول، وبلاء وخمول»، وأبى سليمان الدارنى الذى جمع كتبه فى تنور وسجرها بالنار ثم قال: «والله ما أحرقتك حتى كدت أحترق بك»، وسفيان الثورى الذى مزق ألف جزء من كتبه وطيرها فى الريح، وهو يقول: «ليت يدى قطعت من ها هنا، بل من ها هنا ولم أكتب حرفاً»، وأبى سعيد السيرافى الذى قال لوالده محمد: «تركت لك هذه الكتب تكتسب بها خيرة الأجل، فإذا رأيتها تخونك، فاجعلها طعمة للنار»[٢٣].

يتفق التوحيدى مع الروائى الألمانى كافكا فى أن هذا الصنيع هو آية إخفاق: إخفاق فى الظفر بالمجد عند التوحيدى، وإخفاق من فرط الذى استولى على النفس من طول مواجهتها لمشكلة مستعصية على كل حل عند كافكا. ويتفقان كذلك فى أن كلاً منهما نظر إلى نتاجه فوجده عبثاً لا طائل تحته، واقعاً تحت تأثير حال العزوف فى الزهد والانصراف المطلق الذى استولت على كليهما فى أواخر عمريهما. على أن العنصر البارز فى أسباب حرق التوحيدى كتبه هو تبرمه بهذه الكتب لأنها لا تعبر عن حاله الفعلية، وهو فى هذا يختلف عن كافكا، إذ إن كافكا كان غير راض عنها لعدم كمالها أو لقصورها وضآلة قيمتها (٢٤).

وحين يريد أبو حيان أن يدعونا إلى ربط العلم بالعمل يقول لنا: «إن الإنسان الذى لا يعمل بعلمه كالشجرة المورقة لا ثمرة لها»(٢٥).

ويقول أيضاً:

«إن كنت لم تجهل الفاضل ولا الفضل، فكن الفاضل واكتسب الفضل، فليس بين العلم والعمل سور، وإن كان سور فليس من حديد، وإن كان من حديد فالحديد أيضا يعالج بما يلين به ويستجيب له»(٢٦).

ثم يقول مرة ثالثة:

«وليس كل من قاده عقله إلى العلم بمراشد الأمور، انقادت له نفسه إلى العمل بها، فقد رأينا كثيراً من أهل المعرفة يأمرون ولا يأتمرون، ويزجرون ولا يزدجرون.... وتارك العمل مع الجهل أعذر من تاركه مع العلم»(٢٧).

ويعترف التوحيدى بأنه جمع أكثر كتبه للناس ولطلب المقالة منهم ولعقد الرياسة بينهم. وهو يصارحنا بحقيقة السبب الذى من أجله سعى وراء الشهرة الأدبية، وكأنما هو يريد أن ينبهنا إلى عاقبه الطموح الزائف الذى لا يتخذ من العلم سوى مجرد مطية للجاه والرياسة (٢٨).

ويقول التوحيدى على لسان مسكويه: «إن طلب الدنيا ضرورى لحفظ ما يتحلل من الجسد أو الجزء الطبيعى من الإنسان يحتاج لما يكفيه، ويحفظ حياته ليتفرغ للعلم، فلا بد له من ذلك، وإنما الذى ينهى عنه العلم هو الزيادة لأنها تضر به صحياً، وتخل بالاعتدال». ويقدر التوحيدى العلم ويجل أهله إذ تمثلوا بالأخلاق، وقد كانت أخلاق العلماء تتناسب وتقديره للعلم من حيث الأهمية (٢٩). والعالم عند التوحيدى أطول عمراً من الجاهل ولو كان أقصر عمراً منه. ومن الناس من يدعى العلم وهو يعلم أنه لا علم عنده، فهذا يحمل صاحبه نحو الجدل والدعوى والمكابرة والمهاترة(٣٠).

والفساد الأخلاقى لا توازيه كل النعم المالية أو المادية، فقيمة العقل راجحة على المال: «فالعقل إذا صح فهو المنيحة التى لا يوازيها شئ، وإذا اختل فهو البلوى التى لا يتلافاها شئ»(٣١).

والتوحيدى يربط بين الفلسفة والسلوك؛ إذ يرى أن المتفلسف الحق لابد له من العمل بما وصل إليه بحثه الفلسفى، فالتفلسف على بصيرة يقتضى السير فى الطريق نفسه الذى يؤدى إليه الطريق الفلسفى. وعلى ذلك، فالذى يتفلسف على بصيرة ومعرفة لا يرضى بالسلوك المخالف لحسن الخلق من كرم وتدين(٣٢).

وقد رفض التوحيدى علم الكلام لأنه يرى فيه قولا بلا عمل وهو يرفع من مكانة العقل والبحث فيه. فهو أفقه أعلى، وعالمه أشرف، وآثاره ألطف، وميزانه أشد اتصالاً، وبرهانه أبعد مجالاً وشعاعه أقوى سلطانا وفوائده أكثر عياناً(٣٣).

وقد أفاد التوحيدى من مصاحبته الطويلة لأبى سليمان السجستانى درساً عملياً قد لا يقل أهمية عن سائر التعاليم النظرية التى نقلها عنه، ألا وهو الرضا بالقليل، والقناعة بالعلم دون المال(٣٤). ويروى لنا التوحيدى أن أستاذه أبا سليمان قال لتلاميذه يوماً:

« إن الله تعالى بقدر مايعطى من الحكمة يمنع الرزق لأن العلم والمال كضرتين قلما يجتمعان

ويصطلحان، حظ الإنسان من المال إنما هو من قبيل النفس الشهوية... وحظه من العلم إنما هو من قبيل النفس العاقلة، وهذان الحظان كالمتعاندين والضدين... فالعلم نفسى والمال جسدى، والعلم أكثر خصوصية بالإنسان من المال. وآفات صاحب المال كثيرة وسريعة لأنك لا ترى عالماً سرق علمه وترك فقيراً منه، وقد رأيت جماعة سرقت أموالهم ونهبت وأخذت، وبقى أصحابها محتاجين، لا حيلة لهم. والعلم يزكو على الإنفاق، ويصحب صاحبه على الإملاق، ويهدى إلى القناعة»(٣٥).

لكن التوحيدى يرسم الطريق إلى المعرفة، وهو طريق طويل وجهد شاق، ولكى يعرف الإنسان ما فى نفسه من أسرار يحتاج إلى فحص ودراسة وأخلاق، بل لن يعرف ذلك:

«إلا إذا طال فحصه، وزال نقصه، واشتد فى طلب العلم تشميره، واتصل فى اقتباس الحكمة رواحه وبكوره، وكانت الكلمة الحسناء أشرف عنده من الجارية العذراء، والمعنى المقوم أحب إليه من المال المكوم، وعلى قدر عنايته يحظى بشرف الدارين ويتحلى بزينة المحلين»(٣٦).

وبجانب تحمل التوحيدى أعباء الحياة وعنتها، تحمل أيضاً أعباء العلم وتبعاته، فيرى أنه مع غيره من الناس محتاج إلى العلم، ومن ثم فإن للعلم حرمة وحقاً، فمن حق العلم وحرمة الأدب وذمام الحكمة، أن يتحمل كل مشقة دونها، ويصبر على كل شديد فى اقتنائها، لذا صارت نفسه كلفة بالعلم محبة بالفائدة، ومن ثم عرف للعلماء قدرهم، بل لقد بلغ من إجلاله لعلماء عصره الذين استفاد منهم وتتلمذ على أيديهم أنه قال:

«فأنا أفدى أعراضهم بعرضى، وأقى أنفسهم بنفسى، وأفاضل دونهم بلسانى وقلمى»(٣٧).

ويرى التوحيدى أن العلم مكسوب، وأننا فى حاجة إلى تعلمه، ولكننا قلما نتساءل عن سبب رغبة الإنسان فى العلم، وعن فائدة هذا العلم وعن غائلة الجهل، وعن شر العلم الذى قد طبع عليه الخلق، بل إننا لا نفكر أصلاً فى التساؤل عن السبب فى أن الإنسان محتاج إلى تعلم العلم، وغير محتاج إلى تعلم الجهل، وقد أثار التوحيدى مشكلة العلم على أعنف صورة حين كتب إلى مسكويه يقول:

«لا نخلو فى طلبنا لعلم شئ من أن نكون قد علمنا ذلك المطلوب، أو لم نعلمه: فإن كنا قد علمناه، فلا وجه لطلبنا له، والدأب من ورائه. وإن كنا لا نعلمه، فمحال أن نطلب ما لا نعلمه»(٣٨).

موضوعات العلم فى كتابات التوحيدى

ليس غريباً على إنسان اتخذ من القلم حرفته، أن يجئ نتاجه الفكرى خصباً وافراً، خصوصاً أن التوحيدى قد عاش أكثر من قرن بأكمله، فالمعروف عنه أنه كان غزير الإنتاج، حريصاً على النقل والرواية محباً للبحث والجدل. ولئن كان موضوع هذه الكتب لم يقف عند الفلسفة والأدب، بل قد امتد أيضاً إلى الكلام والفقه والتشريع والتصوف والنحو واللغة، إلا أن أبا حيان قد التزم فى معظمها أسلوباً واحداً، ألا وهو أسلوب المحاورة والمسامرة (٣٩). فجاءت كتبه سهلة المأخذ، بعيدة عن التكلف والتعسف، بريئة من اللبس والغموض(٤٠).

و«رسالة العلوم» التى ألحقت بذيل كتاب (الصداقة والصديق) عبارة عن بحث صغير فى حوالى تسع صفحات، ألفه التوحيدى للرد على القائلين بأنه «ليس للمنطق مدخل فى الفقه ولا للفلسفة اتصال بالدين، ولا للحكمة تأثير فى الأحكام». والكتاب ينطوى على دفاع عن العلم، مع اهتمام بتحديد أنواع العلوم من فقه وسنة وقياس، وعلم كلام، ونحو، ولغة، ومنطق، وعلوم نحو، وحساب وهندسة، وبلاغة وتصوف. وإذا كان معظم هذه التعريفات مأخوذاً عن الحدود المأثورة التى كانت شائعة فى عصره، إلا أننا نجد أبا حيان يصوغها بعبارته الجزلة الدقيقة، متوخياً تحديد معالم كل علم، والتمييز بينه وبين ما عداه من العلوم الأخرى(٤١).

وقد استطاع أبو حيان فى (الهوامل والشوامل) أن يكشف عن عقلية موسوعية تهتم بكل شئ، وتريد أن تلم من كل فن بطرف، فهو يثير الكثير من الإشكالات الفلسفية العويصة، وهو يتعرض للعديد من المشكلات الخلقية والنفسية، وهو يهتم أيضاً بالكثير من المشكلات اللغوية والتفرقات اللفظية. وهناك عشرات أخرى من المسائل يعرض فيها التوحيدى لمواضيع طبيعية وتاريخية واجتماعية وجغرافية وفنية وجمالية وغير ذلك، مما يدلنا على سعة أفقه، وكثرة اطلاعه، وتنوع محصوله الثقافى[٤٢].

وتتناول (المقابسات) البحث فى ما كانت تعج به بغداد آنذاك من بحوث فى الفلسفة الإلهية والطبيعية، ومن تناول كل مسألة، حتى مسائل اللغة والأدب بمعايير فلسفية نفسية. وقد طغت موضوعات الفلسفة على غيرها من الموضوعات؛ فأبو حيان اعتنق تلك الأفكار وآمن بها، بعد أن أصبحت لديه رغبة أن يصنف بعض الموضوعات الفلسفية كقضايا النفس والمادة، والجوهر، والنقطة، والعناصر، وعلاقة النحو العربى بالمنطق اليونانى، وغير ذلك من مواضيع خلقية كتهذيب النفس والخير والشر، والفضيلة والرذيلة، والصداقة والصديق...إلخ. واستناداً إلى هذا الحصر، فإن هذا التنوع الكبير فى موضوعات (المقابسات) يجعل الكتاب متحفاً فكرياً عجيباً، بحيث يخرج منه القارئ مقتنعاً بما قاله أبو حيان، ولا يعسر علينا فى هذا المجال أن نلاحظ ـ من خلال هذا التنوع ـ أنه واحد من أولئك الأدباء الفلاسفة أو الفلاسفة الأدباء، الذين حاولوا فى القرن الرابع الهجرى أن يحيلوا الفلسفة إلى ثقافة شعبية يفيد منها العامة من الناس[٤٣]. و(المقابسات) هو الكتاب الوحيد الذى حفظ أسماء عدد من فلاسفة بغداد ومفكريها، وروى طرفا من آرائهم وعقائدهم؛ فهو مصدر فريد مهم من الحياة الفكرية فى بغداد فى النصف الثانى من القرن الرابع[٤٤].

وفى ليالى (الإمتاع والمؤانسة) رويت مناقشات فلسفية دقيقة وعميقة، ففى الليلة الثالثة عشرة بحث فلسفى عن النفس؛ فهى تعمل بغير عضو خاص من أعضاء البدن وهى جوهر لامادى. أما الليلة الرابعة عشرة، فتبدأ بمعنى السكينة وأنواعها، فهناك سكينة طبيعية وأخرى نفسية وثالثة عقلية ورابعة إلهية. وفى الليلة الخامسة عشرة حديث فلسفى عن «الممكن والواجب والممتنع»، ثم ينتقل الحديث بعد ذلك إلى نقطة فلسفية أخرى هى التفرقة بين العقل والحس، وفى الليلة السابعة عشرة دار الحديث حول موضوع فلسفى عويص هو موضوع (الجزئى والكلى وإدراكهما والعلاقة بينهما) وفى هذه الليلة أيضاً حديث عن مشكلة الواحد والكثير، وفيها أيضاً حديث عن أنواع الخطاب.

وقد تناول التوحيدى الفلسفة باعتبارها لوناً من ألوان الترف العقلى والثقافى، ولعلها تحقق لصاحبها لوناً من السعادة المفتقدة والعيشة الهانئة، لكن الفلسفة لابد أن تحقق وتؤكد التوحيد الإلهى، «وإلى التوحيد تنتهى الفلسفة بأجزائها الكثيرة وأبوابها المختلفة وطرقها المتشعبة»[٤٦]. وقد أكد التوحيدى أن قضايا وموضوعات الذات الإلهية، ومسائل الضرورة والاختيار وأمثالها، ليس للفلسفة أن تخوض فيها بمعزل عن الدين والوحى، وإلا كان الضلال والشطط[٤٧].

وفى (الإمتاع والمؤانسة) يعقد التوحيدى مقارنات عدة بين العلوم، ففى الليلة السابعة مقارنة بديعة بين علم الحساب والبلاغة؛ أى بين العلوم الرياضية وفنون الأدب ـ فالأولى مستندة إلى مبدأ موصولة بغاية وحاضرة الجدوى. أما الثانية، فزخرفة وحيلة. الأولى شبيهة بالماء والثانية شبيهة بالسراب، ولئن اكتفت الدول بكاتب واحد فلا يكفيها مائة محاسب. وإنه لا غنى للحساب نفسه عن الإنشاء، وإن البلاغة مستندة إلى عقل، لأن بها تقاوم الحجة، فهى تبدأ بأفكار عقلية ثم تمر من خلال ألفاظ وأخيراً تستقر فى خط[٤٨].

والليلة الثامنة موضوعها المنطق اليونانى والنحو العربى. فصحيح الكلام من سقيمه يعرف بالإعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل، فصورية المنطق وحدها لا تغنى؛ إذ لابد من معرفة حقائق المواد المرتبط بعضها ببعض بتلك الصور[٤٩].

وفى الليلة التاسعة مقارنة بين الإنسان والحيوان، وكيف أن صفات الحيوان كلها نجد مثلها فى الإنسان، إذ

فى الإنسان وحده تتجمع صفات الحيوان كلها، فهو إذن مختلف عنها، لا بالنوع ولكن بكثرة ما فيه من صفات تجمعت فيه وتفرقت فى الحيوان. انظر مثلاً إلى الصفات التى لابد من توافرها فى القائد، تجدها كلها فيما يتصف به الحيوان:

«وينبغى للقائد العظيم أن يكون فيه عشر خصال من ضروب الحيوان: سخاء الديك، وتحنن الدجاجة، ونجدة الأسد، وحملة الخنزير، وروغان الثعلب، وصبر الكلب، وحراسة الكركى وحذر الغراب، وغارة الذئب، وسمن بعروزا ـ وهى دابة بخراسان تسمن على التعب والشقاء».

فأهم مايفرق بين الحيوان والإنسان أن الأول يعمل مدفوعاً بالغريزة، على حين أن الثانى يعمل بعد اختيار إرادى منه، لكن للإنسان من غريزة الحيوان نصيباً، كما أن للحيوان من اختيار الإنسان نصيباً [٥٠].

والليلة الخامسة والعشرين دار حديثها عن الموازنة بين النظم والنثر، فقد رويت آراء تحبذ النثر وتفضله على الشعر: فالنثر أصل والنظم فروعه، والكتب المنزلة منثورة، والوحدة أظهر فى النثر منها فى الشعر، والنثر طبيعى والشعر صناعى، وترتيب الكلام فى النثر لا يحتاج إلى تكلف والنثر من قبل العقل. وبعد ذلك رويت آراء فى تفضيل الشعر، فله صناعة تقتصر على القلة، أما النثر ففى وسع الجميع، والنظم صالح للغناء والحداد، وشواهد النحو واللغة لا توجد إلا فى الشعر. ثم تختم المحاورة برأى معتدل فلكل من النثر والنظم فضائله، ولكل منهما بلاغة [٥١].

لم يكن التوحيدى عالماً بكل ما فى الكلمة من معنى شامل، كما أنه لم يكن فيلسوفا؛ لأنه يستحيل علينا ـ على ماعرف من ميله للجدل والبحث ـ أن نستنتج من آثاره فلسفة أو مذهباً، بل «هو أديب ونحوى وفقيه متكلم أكثر منه فيلسوفاً»[٥٢]. فالتوحيدى، إذن، أديب موسوعى يمثل أرقى ماوصلت إليه ثقافة الأديب فى عصره، فقد شارك بأنواعها دون أن يتوغل فى إحداها فكانت له مزية التعبير عن عصر ازدهر فيه الفكر، ونضجت فيه العقلية العربية وارتقى الفن الكتابى [٥٣].

وللتوحيدى ميزة فى كتاباته يجب إثباتها، وهى أمانته العلمية وحرصه على التحقيق ونقل الكلام الصحيح. وما أكثر مايمر القارئ فى تضاعيفه بأمثال هذه الجمل: «هكذا حفظته من المجالس» أو «وقد حفظت من غير معرفة ثم سألت العلماء فوضح الجواب» وفى مكان آخر: «سألت رجلاً كان يتعاطى هذا النمط» أو مثل هذه العبارة: «وهذا كله سماع بعد تحكيك ومدارسة وتصحيح ومقايسة». ولكتاباته قيمة فى الكشف عن محصل مطالعة التوحيدى وتجاربه، وعن اتجاه نواحى الثقافة عنده وفى المجالس التى كان يرأسها أساتذته وأرباب المعرفة فى زمنه[٥٤].

ثانيا: أساس العلم

مراتب الناس فى العلم عند التوحيدى ثلاث:

« فأحدهم ملهم فيتعلم ويعمل، ويصير مبدأ للمقتبسين منه، المقتدين به والآخذين عنه، الحاذين على مثاله، المارين على غراره، القافين على آثاره. وواحد يتعلم ولا يلهم فهو يماثل الأول فى الدرجة الثانية؛ أعنى التعلم. وواحد يتعلم ويلهم، فتتجمع له هاتان الخلتان فيصير بقليل ما يتعلم مكثراً للعمل والعلم بقوة مايلهم، ويعود بكثرة ما يلهم مصفياً لكل مايتعلم ويعمل»[٥٥].

المعرفة العقلية

المرجع الأكبر الذى اطمئن إليه التوحيدى اطمئنانا كاملاً، وآمن به إيماناً تاماً، هو أداة سبر الأغوار وعدة كشف المجهول وميزان الحكم ومعيار الحقيقة، وهو العقل، ومن ثم لم يكن مستغرباً أن يصفه بقوله:

«إن العقل هو الملك المفزوع إليه والحكم المرجوع إلى مالديه من كل حال عارضة وأمر واقع عند حيرة الطالب ولدد الشاغب، ويبس الريق واعتساف الطريق، نوره أسطع من نور الشمس، التكليف تابعه، والحمد والذم قريناه، والثواب والعقاب ميزانه، به ترتبط النعمة،

وتستدفع النقمة، ويستدام الوارد ويتألف الشارد، ويعرف الماضى، ويقاس الآتى، شريعته الصدق، وأمره المعروف، وخاصته الاختيار، ووزيره العلم، وظهيره الحلم، وكنزه الرفق، وجنده الخيرات، وحليته الإيمان وزينته التقوى وثمرته اليقين»[٥٦].

انطلاقاً من هذا الفهم لدور العقل باعتباره الأداة الوحيدة التى من الممكن الاطمئنان إليها فى فهم كل شئ والتعامل معه والحكم عليه، اهتم التوحيدى بدرس آليات عمل هذه الأداة، وفحص الشروط الضامنة لانضباطها فى العمل، وسلامة أدائها، كالدليل والحجة والبرهان والقياس والبيان.. إلخ، وكل ماينطوى تحت لواء «المنطق» ويضمن صحة الاستدلال. ومن ثم، فقد اهتم بوضع التعريفات الدقيقة الفارقة لكل آلية من هذه الآليات الضابطة للعقل. فقال:

«الدليل ما سلكك إلى المطلوب. والحجة ماوثقك من نفسه، والبرهان ما أحدث اليقين، والبيان ما انكشف به الملتبس، والقياس ما أعارك شبهة من غيره أو استعار شبهة غيره فى نفسه، والعلة ما اقتضى أبداً حكماً باللزوم، والحكم ماوجب بالعلة.. إلخ»[٥٧].

ويفرق التوحيدى بين الهوى والرأى، ويرى أن الناس تميل إلى الهوى أكثر من الرأى، والمعنى بالرأى هنا حكم العقل أو الحكم الموضوعى، والهوى لابد أن يذهب بصاحبه إلى غايته، ولا يبقى شيئاً أمامه ليصل إلى مأربه، فالرأى غريب خامل وهو ناصح مجهول. ويفضل التوحيدى الرأى على الهوى، فالرأى عام والهوى شخصى، والرأى باق لأنه قائم على موضوعية الحكم، والهوى فى حيز العاجل، والرأى يقوم على أسانيد وحجج أما الهوى فهو يطلق أحكامه بلا عنان[٥٨].

وتحدد شخصية التوحيدى برفضه اليقين السائد، واستنكاره البداهة الساذجة، وتمرده على الحقائق السهلة اليسيرة؛ فالفيلسوف لا يمكن أن يكون مجرد صدى لعصره أو مجرد أسير لمجتمعه، بل لابد من أن يواجه الناس بالحقيقة، حتى لو كانت معارضة لما بين أيديهم من حقائق. حقاً إن أصداء العصر لابد أن تردد فى مذاهب الفلاسفة، كما أن فلسفاتهم لابد أن تتلون بلون الإطار الحضارى الذى عاشوا فى كنفه[٥٩].

وهناك كثير من المشكلات أثارها التوحيدى ببراعته المعهودة فى توليد الدهشة، وإشاعة روح الاستفهام. وإذا كان أبو حيان فى نظرنا «فيلسوف التساؤل»، فذلك لأننا نراه يثير دائماً من المشكلات ما قد يرى عامة الناس أنه لا موضع لإثارته، فضلاً عن أنه كان حريصاً فى كثير من المواضع على تشكيك الناس فى صحة بعض الوقائع التى درجوا على اعتبارها عادية مألوفة. ومن هنا، فإننا لا نكاد نلتقى لدى أبى حيان بأى نزوع نحو التصديق السريع، أو بأى ميل نحو التسليم بالرأى مجرد تسليم، وإنما نجده دائماً يتساءل عن أصل كل شئ وهويته وكيفيته وعلة وجوده[٦٠].

فالتوحيدى يؤمن أن التقليد عدو العقل؛ لأن التقليد فى جوهره اتباع العقل أو عقول أخرى توصلت إلى نتائج معينة بطريقتها الخاصة، ثم يأتى المقلد ليتبعها دون فحص وتمحيص: «للعقل صلف شديد، فإذا قدته إلى التقليد جمح»[٦١].

الحوار الفكرى

آمن التوحيدى بنسبية الحقيقة لنسبية المعرفة الإنسانية، وبالتالى آمن بما يترتب على ذلك بالضرورة من حق الاختلاف المشروع بين البشر، وحتمية صيغة الحوار بينهم. ولم يقتصر إيمان التوحيدى بالحوار ـ من حيث هو قيمة إنسانية وسلوك حضارى وممارسة واجبة ـ على قناعته النظرية بذلك فحسب، بل إن هذه القيمة تجسدت على أنها منحى وأسلوب فى بنية نصه نفسها. فهذا المفكر يكاد ينفرد فى تراثنا الفكرى ـ بانتهاجه فى تأليفه ومصنفاته وصوغه أفكاره ـ بمنهج «الحوارية» أو الحوار بين المفكرين والأفكار، فقد أدار كتابه (الهوامل والشوامل) كله على هيئة حوار (سؤال/ جواب) بينه وبين معاصره المفكر الاجتماعى مسكويه، كما عرض ووسع هذا الحوار ليكون جدلاً فلسفياً

عميقاً بين تيارات ومذاهب ورؤى وأفكار مجموعة مفكرى عصره فى العلوم والطب والفلك والحكمة والمعارف المختلفة فى كتابه (المقابسات). وحتى كتابه الأساسى (الإمتاع والمؤانسة) لم يكن أكثر من حوارات دارت على عدد من الليالى بينه وبين الوزير أبى عبد الله العارض بن سعدان.

وهذه الخصيصة تبدو أساسية حتى فى كتبه التى تبدو، لوهلة، ديالوجاً أحادياً بينه وبين الله، كما نجد فى كتابه (الإشارات الإلهية) - مثلاً - بينما لا تعدو هذه المناجيات فى جوهرها أن تكون ديالوجا يجرى على مستويات متقلبة، وأدوار لاعجة بينه وبين ذاته المتكثرة ونفسه المتعددة. المهم أن قيمة الحوار هى قيمة أساسية فى فكر التوحيدى، ليس على مستوى القناعة الفكرية فقط، وإنما هى البنية العميقة فى نسيج أعماله، وهو فى هذا كله متسق أيما اتساق مع طبيعة (الروح التساؤلية) فى صلب تركيبه الذهنى الرافض للتمرس خلف قناعات بعينها مهما بدا من وجاهتها الشكلية، والكاره للتمذهب مهما بدا من مكانة منطقه وإغراء حججه(٦٢).

ويروى التوحيدى على لسان سيدنا على بن أبى طالب - كرم الله وجهه - أنه قال:

«إن الحق لو جاء محضاً، لما اختلف فيه ذو حجا، وإن الباطل لو جاء محضا، لما اختلف فيه ذو حجا، ولكن أخذ ضغث - قطعة أو طائفة - من هذا، وضغث من هذا» «وهذا كلام شريف يحوى معانى سمحة للعقل»(٦٣).

وتعليق التوحيدى على هذا القول المنسوب إلى الإمام على، إنما يدلنا دلالة واضحة على أن فيلسوفنا كان يميل إلى الظن بأن الحق لا يمكن أن يكون حليفاً لقوم، وإنما يأخذ كل قوم من الحق بنصيب، ومن الباطل بنصيب. وقد تتصارع الآراء والمذاهب، ولكن من المؤكد أن ثمة اتصالاً خفياً أو رابطة ضمنية تجمع بين كل تلك الآراء المتعارضة والمذاهب المتضاربة(٦٤).

وكما يقول أبو حيان أنه:

«لما كانت المذاهب نتائج الآراء، والآراء ثمرات العقول، والعقول متاع الله للعباد، وهذه النتائج مختلفة بالصفاء والكدر، وبالكمال والنقص، وبالقلة والكثرة، وبالخفاء والوضوح، وجب أن يجرى الأمر فيها على مناهج الأديان فى الاختلاف والافتراق»(٦٥).

لكن هذا الاختلاف لابد من أن يكون بمثابة حافز لأصحاب المذاهب المختلفة على الجدال والحوار والاتصال. فالاختلاف مظهر من مظاهر خصوبة الفكر البشرى، خصوصاً أن الطبيعة نفسها هى التى عملت على تباين الناس فى المذاهب والمقالات والآراء والنحل. وأبو حيان يروى عن أستاذه أبى سليمان أنه قال:

«إن كل أحد ينتحل ماشاكله مزاجه، ونبض عليه عرفه، ونزع إليه شوطه وعجن به طينه، وجرى بعد ذلك على دأبه وديدنه»(٦٦).

ومعنى هذا أن المذاهب الفكرية ذات صلة وثيقة بأمزجة أصحابها، فهى انعكاس لطبيعة تكوينهم، أو هى فى جوهرها وليدة نفسياتهم الخاصة، ولكن هذا يمنع الفلسفة من أن تكون حواراً بين أصحاب هذه الأمزجة المختلفة، وجدلا بين أهل تلك الطبائع المتباينة(٦٧).

ويرى التوحيدى أن فى المناقشة والحوار ثلاثة أنماط هى:

المهاترة: وهى الكلام مع الخصم التى تنشأ من التنافس وإيثار الغلبة.

والمذاكرة: فالمقصود منها طلب الفائدة، كالرأى المعروض على العقول المختلفة إلى أن يقع الاختيار عليه بعد الاتفاق.

أما المناظرة: فمتوسط بين المهاترة والمذاكرة قد تفضى إلى المنافسة، وقد توجد بها الفائدة(٦٨).

والواقع أنه إذا كان التفلسف ضرورة، فذلك لأن الآراء لا يمكن أن تستوى، والمبادئ لا يمكن أن تتكافأ، والأدلة لا يمكن أن تتعادل. ومهما كان من قصور العقل البشرى، ونسبية المعرفة الإنسانية، فإن الفيلسوف لابد أن يدافع عن رأيه

مستوحياً تلك الحقيقة التى يعيش لأجلها. ومادامت كل مساومة بالحقيقة إنما هى خيانة لها، فسيظل الفيلسوف هو أيضا ذلك الرجل الذى يضع نفسه فى خدمة حقيقة هى فى الوقت نفسه حياة، ولكن الفيلسوف هو أيضا الرجل الذى يحترم حق كل إنسان فى التفكير، دون أن يفرض حقيقته فرضاً على الآخرين. ومن هنا، فإن التوحيدى يربط عملية التفلسف بفعل الحوار(٦٩).

وأظن أن هذه الخصائص التوحيدية الجانحة للتساؤل، المؤمنة بالعقل، المنتهجة للحوار، المقتنعة بنسبية المعرفة، كان لابد أن تقوده إلى نوع من «التسامح المذهبى» مع الآخرين؛ فمادامت الحقيقة ليست وقفاً على اتجاه الغير ولا مقصورة على مذهب، والعقول تتلاقح، والألسنة تتفاتح، إذن فلابد من تبادل الآراء، وتقارع الحجج، وتلاقح الأفكار، خصوصا أن التباين بين الناس، والاختلاف بين البشر، حقيقة واقعة(٧٠). إن هذه الدعوة إلى التسامح المذهبى والتعايش الفكرى هى التى استقى منها المفكرون التنويريون بعد ذلك فكرتهم حول الحوار الحضارى والتفاعل الثقافى.

مجالات العلم

عندما يصف ياقوت أبا حيان بقوله: «فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة، وفصاحة»، يتأكد لنا أمران: أولهما أن أبا حيان امتاز على أقرانه من الأدباء فى القرن الرابع الهجرى بهذا التفرد فى اختياره الأسلوب الذى استطاع به أن يعبر عن مسائل شغلته، هى فى واقعها مشاكل المفكرين فى عصره. وثانيهما: أن أبا حيان لم يكن ليحسب شخصاً عادياً فى مسار أهل الأدب والفكر، بل امتاز بعبقرية ذات نفح خاص، هى هذا الاقتدار العظيم على الجمع بين الوعى الفلسفى والأدب الرفيع والتمكن من الاختيار. ولعلنا لا نذهب بعيداً فى تلمس ماوراء عبارة ياقوت، إذا أدركنا أنها جاءت بعد وصفه بـ «فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة»(٧١).

المجالات الفنية

لعل المدخل إلى النظرية الفنية عند التوحيدى هى المدخل الفلسفى، فيه يمكن أن نقترب الاقتراب الصحيح من (فلسفة الجمال) ـ إذا صح التعبير ـ عنده. وفى هذا الإطار يمكن أن نقول إن الملمح الغالب الذى يلخص موقف التوحيدى الفلسفى هو «التوسط» والاعتدال أو التوفيق. وهو الملمح الذى سيلقى بظله على فهمه الأدبى والفنى كذلك. ففى العديد من المشاكل الكبرى التى اضطرم حولها الصراع الفكرى/ الاجتماعى فى القصور الإسلامية قبل القرن الرابع الهجرى، ثم فى القرن الرابع الهجرى نفسه، كان التوحيدى يقف الموقف المعتدل الذى كان يتوسط بين طرفين(٧٢).

وإذا كنا قد رأينا التوحيدى معنياً بكل ما يمس الإنسان، فليس بدعاً أن نراه يهتم بالفن والفنان. صحيح أننا قد لا نجد عند أبى حيان نظرية فلسفية متكاملة فى تفسير الجمال أو تأويل الفن أو شرح عملية الإبداع الفنى أو تحليل عملية التذوق الجمالى، ولكن من المؤكد أننا نلتقى فى ثنايا رسائله ومؤلفاته بالكثير من الأسئلة المهمة التى تدور حول أمثال هذه المواضع. ولئن كان جانب كبير من اهتمام أبى حيان قد انصرف إلى فن البلاغة، وفن الشعر، وشتى فنون الكتابة، إلا أنه قد عالج ـ فى تضاعيف كتبه ـ مسائل أخرى عدة هى أدخل فى باب «الفن» بصفة عامة منها فى باب «الأدب»(٧٣).

ويشير التوحيدى إلى سمة أخرى تميز الإنسان عن الحيوان، بالإضافة إلى العقل والنظر، ألا وهى الحاسة الفنية أو القدرة على تذوق الجمال. وهو يقول لنا ـ على لسان أستاذه أبى سليمان ـ إن الإنسان متميز عن الحيوان: «بالأيدى لإقامة الصناعات وإبراز الصور فيها مماثلة لما فى قوة النفس»(٧٤).

ويقول التوحيدى:

«ما سبب تصاغى البهائم والطير إلى اللحن الشجى والجرم الندى ـ أى الصوت العذب ـ؟ وما الواصل منه إلى الإنسان من العاقل المحصل حتى يأتى على نفسه»(٧٥).

فقد جعل التوحيدى من الفن أو الصناعة ظاهرة إنسانية تتوقف على القوة الناطقة التى يتمتع بها الموجود

البشرى، فلابد لنا - إذن - من أن نفرق بين عملية إبداع الفن وعملية تذوقه، مادام الحيوان لا يشترك مع الإنسان فى العملية الأولى، فى حين أنه يشترك معه فى العملية الثانية. ومعنى هذا أن أبا حيان لا يرى مانعاً من نسبة «الانفعال الجمالى» إلى الحيوان بينما نراه يختص الإنسان - دون سواه من باقى الكائنات - بالقدرة على إبداع الجمال واستحداثه(٧٦).

ويثير التوحيدى مشكلة «الإدراك الجمالى» على أحسن وجه، حينما يكتب إلى زميله مسكويه قائلاً:

«ما سبب استحسان الصورة الحسنة، وما هذا الولع الظاهر، والنظر والعشق الواقع من القلب، والصبابة المتيمة للنفس، والفكر الطارد للنوم، والخيال الماثل للإنسان، أهذه كلها من آثار الطبيعة؟ أم هى من عوارض النفس؟ أم هى من دواعى العقل؟ أم من سهام الروح؟ أم هى خالية من العلل جارية على الهذر؟ وهل يجوز أن يوجد مثل هذه الأمور الغالبة؟ والأحوال المؤثرة على وجه العبث وطريق البطل؟»(٧٧).

واضح من هذا النص أن فيلسوفنا معنى بتعرف الأصل فى «الإدراك الجمالى»، وهل هو مجرد ظاهرة طبيعية، أم هو ظاهرة نفسية؟ أم هو ظاهرة عقلية؟ أم هو غير هذا كله، ولكنه مهتم أيضاً بالوقوف على شتى الأمراض الجسمية والنفسية التى تلحق عاشق الجمال.

والتوحيدى حريص على تعرف أوجه الخلاف بين «الانفعال الجمالى» وغيره من ضروب الانفعالات النفسية الأخرى، مما يدلنا على اهتمامه الشديد بالوقوف على طبيعة ذلك النوع الخاص من «الانفعال» الذى يقترن برؤية الجمال أو سماعه. ولعل من هذا القبيل مثلاً قوله:

«لم صار من يطرب لغناء ويرتاح لسماع، يمد يده، ويحرك رأسه، وربما قام وجال، ورقص ونعر وصرخ، وربما عدا وهام. وليس هكذا من يخاف، فإنه يقشعر ويتقبض، ويوارى شخصه، ويغيب أثره، ويخفض صوته ويقل حديثه».

واضح من هذا النص أن أبا حيان يتساءل عن السبب فى اختلاف مظاهر انفعال الطرب عن مظاهر انفعال الخوف، فى حين أن كلا منهما تأثر وجدانى يطرأ على النفس، ويحدث بعض التغيرات فى البدن.

هنا، تثار مشكلة الإبداع الفنى. فنرى التوحيدى يحاول تفسير هذه الظاهرة البشرية النوعية بإظهارنا على العلاقة القائمة بين «الطبيعة» و«الصناعة». أول مايتبادر إلى الذهن فى هذا الصدد هو أن يقال إن الطبيعة فوق الصناعة، وإن الصناعة دون الطبيعة، بدليل أن الصناعة تحاول التشبه بالطبيعة، فلا تكاد تقوى على ذلك، فى حين أن الطبيعة لا تتشبه بالصناعة ولا تكمل بها. هذا إلى أن الطبيعة قوة إلهية، فكيف للصناعة البشرية أن تساويها أو أن تكون مستعلية عليها، فى حين أنه لا سبيل لقوة بشرية أن تتساوى مع قوة إلهية، إن من قريب أو من بعيد(٧٨). ومحصل هذا أن الموهبة الطبيعية لا تكفى وحدها لخلق الفنان، وإنما لابد من أن تنضاف إليها الحرفة أو الصناعة، مادام من الضرورى لكل موهبة طبيعية أن تصقل وتهذب حتى تستحيل إلى موهبة فنية(٧٩).

ويحاول أبو حيان أن يطبق هذه النظرية على فن البلاغة، فنراه يقرر أنه وإن كان لابد للأديب من طبيعة جيدة، ومزاج صحيح، وسليقة سليمة، فلابد له أيضا من صناعة متقنة، وإلمام جيد، ودراسة طويلة البال. وأبو حيان يؤكد أهمية الذوق الفنى أو السليقة الأدبية حين يقول:

«إن من استشار الرأى الصحيح فى هذه الصناعة الشريفة علم أنه إلى سلامة الطبع أحوج منه إلى مغالبة اللفظ، وأنه متى فاته اللفظ الحر، لم يظفر بالمعنى الحر، لأنه متى نظم معنى حراً ولفظاً عبداً، أو معنى عبداً ولفظاً حرا، فقد جمع بين متنافرين بالجوهر ومتناقضين بالعرض»(٨٠).

وفى كتاب (الإمتاع..) يتمم التوحيدى دستور فن الكتابة بقوله:

«لا يكون الكاتب كاملاً، ولا لاسمه مستحقاً إلا بعد أن ينهض بهذه الأثقال ويجمع إليها أصولاً من الفقه، مخلوطة بفروعها، وآيات من القرآن مضمونة إلى سمته فيها، وأخبار كثيرة مختلفة فى فنون شتى لتكون عدة عند الحاجة إليها، مع الأمثال السائرة، والأبيات النادرة، والفقر البديعة، والتجارب المعهودة، والمجالس المشهورة، مع خط كثير مسبوك، ولفظ كوشى نحوك، ولهذا عز الكامل فى هذه الصناعة»[٨١].

إن أهم مايلفت النظر فى هذه الفقرة مما له علاقة بأسلوب التوحيدى هو التناسب بين الألفاظ والمعانى، وهو عماد الأسلوب الأدبى. وإلى جانب هذه العناية بالألفاظ، عنى التوحيدى بربط أفكاره برباط محكم من العقل والمنطق. فكأن الجملة وقد أحكم بناؤها تتجه نحو هدف واحد؛ ألا وهو التعبير عن فكر الكاتب من أقصر طريق، دون زيغ ولافضول ولا حسد، فالكلمات محصورة ضمن نطاق منطقى يشعر القارئ أنه أمام فكر واع منظم يمشى بتؤدة وإحكام[٨٢].

وقد رزق التوحيدى حاسة فنية، ومن مظاهر هذه الحاسة ما تركه من تصوير شخصيات عصره الأدبية والعلمية. ويقوم فن التصوير عند التوحيدى على أسس نقدية تأثيرية فى الغالب، وهذا الفن كثير المداخل، ملتوى الأساليب، يعتمد على مواهب فريدة، ويتطلب ذكاء وقاداً وفهما للطبيعة الإنسانية، وإحاطة بنفسية المعاصرين. ويعد التوحيدى من المبرزين فى هذا الفن. وقد يكون من أغراض الصورة المدح بإبراز المحاسن، والهجاء بإبراز العيوب، فالغرض من الصورة توجيه انتباه القارئ فى لمحات سريعة خاطفة إلى خصائص خفية موجودة فى الشخص، كى يؤلف من جماع هذه الخصائص المعروضة صورة تدعو إلى الإعجاب، إذا كان الغرض منها المدح، وإلى التهكم إذا كان غرض الكاتب النقد والهجاء[٨٣].

أما أسلوب التوحيدى، فلم يبلغ من كتبه الأخرى مقدار ما بلغه كتاب (الإشارات الإلهية): سموا وحرارة وموسيقى وتمكناً من الأداء؛ فللموضوع مدخل كبير فى تكوين الأسلوب، بل صياغته. والموضوع هنا يهب الأسلوب بطبعه أجنحة وردية ترف فى نور الإيمان المتفير، إذ إن نضوج الأسلوب يكشف عن تأخر العهد، بينما الحرارة فى النبرة قد تؤذن بحماسة الشباب أو حرارة مشارف الرجولة[٨٤].

المجالات الأدبية

إن دراسة الأدب الفلسفى فى تراثنا الفكرى أمر مهم للغاية فى إطار دراستنا التراث؛ إذ إن ذلك من شأنه أن يتيح فرصة اكتشاف أبعاد جديدة فى التراث، وبنيات فكرية تعطى ثراء للفكر العربى[٨٥]. فلو أنعمنا النظر إلى أسلوب التوحيدى لوجدنا أنه يتسم بخاصية فريدة تكشف عن شخصية صاحبه: «الأديب الفيلسوف»، ونحن نعرف أن الفنان يعبر عن المعانى بالصور المحسوسة، فى حين أن الفيلسوف يعبر عنها بالتصورات الذهنية. فالتوحيدى «أديب فيلسوف»، يعلم أن فى كل محسوس ظلاً من المعقول، وأن الحسيات معابر إلى العقليات، فليس بدعاً أن نراه يمزج الحس بالعقل، والأدب بالفلسفة، لكى يخرج لنا من ذلك «ثقافة حرة» يرتاح لها المتأدب، ولا ينفر منها المتفلسف[٨٦].

إن أدب التوحيدى بصفة عامة يصعب فيه الفصل النهائى بين الأدب البحث والفلسفة المحض، فإنه لمن دواعى التعصب أن يذهب أحدنا إلى مثل هذه المفاضلة، بل يكون الأدنى إلى الصواب ألا يفصل بين آثار التوحيدى الفلسفية وآثاره الأدبية؛ لأن فى (المقابسات) أدبا، كما أن فى (الإمتاع والمؤانسة) فلسفة، هذا إذا لم ننس أننا غير عارفين لكل أعماله التى جرى فيها مجرى الفلسفة، كما فى كتابه (المحاضرات والمناظرات)، وأغلب الظن أنه قد كتب على غرار (المقابسات) أو يتعدى طبيعة الأفكار المطروحة فى كتبه الأخرى؛ فهو ليس كتاب نوادر وملح وحكايات، تناول فيها موضوعات فلسفية، كما نلاحظ فى كتبه الأخرى، بل نجد التوحيدى يقصد إلى الفلسفة قصداً واضحاً لا سبيل إلى إنكاره[٨٧].

إذن، فإن فضل التوحيدى فى كتاب (المقابسات) لا ينحصر فى نقل الأفكار والمساجلات التى كانت تدور فى الأوساط العلمية فى عصره، بل هو يمتد أيضاً إلى عملية تنقيح الآراء وغربلتها، وإعادة صياغتها، والتعبير عنها بأسلوب أدبى ناصع(٨٨).

إن طبيعة الموضوعات الفلسفية التى عالجها أبو حيان فى (المقابسات) دعته إلى التأنق والاهتمام برصانة التراكيب وإشراب الأسلوب صفة أدبية، ذلك أن المواضيع التى عرض لها ميتافيزيقية صوفية فى أغلبها، تغرى بالتفنن الأسلوبى والتلاعب بالألفاظ. والفلسفة الأفلاطونية المحدثة التى ينتمى إليها فلاسفة (المقابسات) إنما تقوم على اللغة الشعرية التى تستهدف إيصال القارئ إلى النشوة الروحية والوجد الصوفى.

وبرغم أن التوحيدى لم يفرد كتباً خاصة باللغة والنحو، أو النقد والبلاغة أو ما شابه ذلك، فإن له نظرات لماحة فى ثقافة عصره، فقد أورد فى ثنايا كتاباته وبين دفتى كتبه ماينم عن ذوق وفهم عميقين لما يثيره، سواء أكان فى اللغة، أم النحو، أم النقد والأدب، وغير ذلك مما يصادفنا فى كتبه، فهو فيلسوف مع الفلاسفة، ونحوى مع النحويين، ولغوى مع اللغويين، وأديب مع الأدباء(٨٩).

ولم نجد كتاباً ألفه التوحيدى وقصره على اللغة وحسب، بل أتت اللغة ومفرداتها، ومترادفاتها، ومعانيها بين ثنايا كتاباته، فقد كان حظ التوحيدى من مفردات اللغة حظاً موفوراً، وقاموسه محيطاً واسعاً ماخطر له معنى إلا كان له مخزونه اللغوى أداة مسعفة وذخيرة مبلغة. وبهذا القاموس اللغوى الواسع، استطاع أن يخضع مسائل العلم والفلسفة، ومن يقرأ (المقابسات) سوف يجده حافلاً بتعريفات شتى للكلمات، فيعرف معنى الكلام ويحدد الطبيعة والنفس والنوم والإرادة، واللذة، والممكن، والبصر والمحبوب، والقول والعنصر والهيولى والجوهر والعقل. كما يعرف العلم، والتوحيد، والمروءة، ويعطى تحديدات اصطلاحية أيضاً لمعانى السعادة والرأى والجود والظن والوعد والوعيد، والحكمة والعالم، وغير هذا كثير جداً(٩٠).

وكما كان التوحيدى لغوياً، فإنه كان نحوياً ذا حظ وافر وقدم غير عاثر فى هذا المضمار أيضاً. وكثيرا ماعنى بما دار حول النحو العربى والمنطق اليونانى، وقد مال إلى رأى أستاذه أبى سليمان المنطقى من أن النحو منطق عربى أو أن المنطق نحو اليونانيين، ونحو العرب فطرة، ونحو اليونانيين فطنة.

وهكذا كان التوحيدى يميل فى فهمه النحو إلى رأى أستاذه السيرافى الذى رأى أن بين النحو والمنطق مناسبة غالبة ومشابهة قريبة؛ فالنحو منطق عربى، والمنطق نحو عقلى، والمنطق يبحث فى المعانى، والنحوى يبحث فى الألفاظ(٩١):

«وبالجملة فإن النحو يرتب اللفظ ترتيباً يؤدى إلى الحق المعروف أو العادة الجارية، والمنطق يرتب المعنى ترتيباً يؤدى إلى الحق المعترف به من غير عادة سابقة، والشهادة فى المنطق مأخوذة من العقل، والشهادة فى النحو مأخوذة من العرف، ودليل النحو طباعى، ودليل المنطق عقلى، والنحو مقصور والمنطق مبسوط، والنحو يتبع ما فى طباع العرب، وقد يعترف به الاختلاف، والمنطق يتبع ما فى غرائز النفوس وهو مستمر على الائتلاف، والحاجة إلى النحو أكثر من الحاجة إلى المنطق... والنحو أول مباحث الإنسان والمنطق آخر مطالبه»(٩٢).

وأخيراً ينتهى إلى أن:

« البحث عن المنطق قد يرمى بك إلى جانب النحو، والبحث فى النحو يرمى بك إلى جانب المنطق، لولا أن الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقى نحوياً والنحوى منطقياً»(٩٣).

ولم يفرد التوحيدى كتاباً خاصاً فى النقد الأدبى، غير أنه كان مهتماً بالقيم الجمالية للنثر والشعر، وقد صرح لنا كثيرا بين دفتى كتبه أنه قرأ (عيار الشعر) لابن طباطا، وكتب قدامة بن جعفر فى النقد، كما قرأ للجاحظ وابن قتيبة، وقرأ لابن أبى طاهر كتابه (المنظوم والمنثور)، كما قرأ للصولى وابن المعتز والمرزبانى وغيرهم(٩٤).

وقد ترك لنا الكثير من نظراته النقدية القيمة فى كتبه، فتناول الشعر وأركانه ورأى أنها أربعة أركان: «مديح رافع، وهجاء واضح، وتشبيب واقع، وعتاب نافع»(٩٥). وتناول الشعراء بالنقد والتقويم أيضاً برغم قوله:

«لست من الشعر والشعراء فى شئ، وأكره أن أخطو على دحض وأحتمى غير محض»(٩٦).

وقد كان التوحيدى حريصاً فى توثيق النص الأدبى، ونسبته إلى قائله، والتشكك فى ذلك، عن طريق مقارعة الكلام ببعضه، والغوص فى أعماق النص، معتمداً فى ذلك على التذوق من ناحية، والدربة والممارسة والخبرة من ناحية أخرى. فعندما يقول الأحنف: «الأدب فى الإنسان نور العقل، كما أن النار فى الظلمة نور البصر»، يعلق على هذا بقوله: «وهذا بكلام البشر أشبه، ولكن كذا أصبته فى كتاب ابن أبى طاهر صاحب (المنظوم والمنثور) وإنما أحكى ما أجد»(٩٧).

ومن القضايا النقدية التى أثارها التوحيدى، قضية اللفظ والمعنى، فالغالب عليه أنه يميل إلى التسوية بين اللفظ والمعنى، فلا يفرق بينهما، لأن الصلة وثيقة بينهما، «حقائق المعانى لا تثبت إلا بحقائق الألفاظ، وإذا تحرفت المعانى فذلك لتريف الألفاظ، فالألفاظ متلاحمة متواشجة متناسجة، فما سلم عن هذه فقد أجحف بهذه، ومانقص من هذه فقد فسد من هذه»(٩٨). فقد عبر بالتلاحم والتناسخ عن الصلة بين اللفظ والمعنى، كما أنه إذا فسد طرف فسد الطرف الآخر، فلا يعجب الإنسان بأحدهما دون الآخر، مهما كانت براعته ورشاقته، فهما عنده طرفا مقص لا يمكن لأحدهما أن يكون فاعلا دون الآخر(٩٩).

أما البلاغة، فقد وقف التوحيدى منها موقفاً وسطاً وفق فيه بين صنعته الأدبية التى تقوم على السليقة والذوق والطبيعة الجيدة والمزاج الصحيح والاختيار المحمود فى إجادة التعبير والبيان وإدراك الكلام وتمييز جيده من رديئه، وبين نشأته العقلية وتفكيره المنطقى الذى كونته البيئات الاعتزالية والكلامية التى تستند إلى البرهان والاستدلال والجدل والمناهج التعليمية المدرسية فى ضبط العلوم البلاغية وتقعيدها. فكما أن البلاغة تستند إلى الأصالة الفنية والطبع المسعف، فهى تستند أيضاً إلى القواعد المنهجية:

«كصحة التقسيم، وتخير اللفظ، وترتيب النظم، وتقريب المواد، ومعرفة الوصل والفصل، وتوخى الزمان والمكان، ومجانبة العسف والاستكراه»(١٠٠).

وقد استطاع التوحيدى أن يفهم المسائل العلمية التى كانت تدور فى عصره، ويعبر عنها بما عهدنا من لغته فى سهولة ووضوح وتدفق، فكان كلامه مزيجاً من العلم وروعة التعبير. ومن يقرأ (المقابسات) أو (الإمتاع والمؤانسة) يجده قد عرض للكثير من الآراء والنظريات الفلسفية والعلمية فى إطار أدبى رائع يدل على قدرة فائقة فى التوفيق بين مجالى الأدب والعلم. وكذا (الهوامل) فيه الكثير من المسائل العلمية والطبيعية، فهذه وتلك سالت على قلم التوحيدى بما لا يشعر القارئ بخروج التوحيدى كثيراً عن جادة أسلوبه ورشاقته، فناقش وعلل واستنبط فى أسلوب سمح بسيط، وأعطانا الفكرة فى عمقها ودقتها مغلفة بفنه الأدبى بما فيه من روعة وبهاء، كما استطاع أيضاً أن يطوع النثر ليعبر عن المعانى الصوفية العميقة، والاجتهادات الدينية والدعاء والتضرع، مما كان وقفاً على الشعر والمقطوعات الشعرية، وقد رأينا فى كتابه (الإشارات الإلهية) أن هذه التراتيل وتلك الترانيم لا تقل فى روعتها وموسيقيتها عما للشعر من وزن وموسيقى، وقد غلف هذا كله بعاطفته الملتهبة، فخرج زفرة حارة من عقل التوحيدى وروحه، ممزوجاً بحرارة عاطفته وقوتها وصدقها(١٠١).

وبهذا استطاع التوحيدى أن يلملم بأطراف ثقافات عصره ويخلدها لنا فى كتبه التى تعتبر دوائر معارف العصر، بلغة استشففنا منها روح التوحيدى المعذبة، ونفسيته المحطمة ورزقه المحدود، فلو أتيح له ما أتيح لغيره لرأينا محصولاً أوفر وزاداً أقوى ومعيناً ثراً لا ينضب، فقد كان برغم كل ما كان يحيط به رجلاً خصب الذهن، غنى اللغة، وافر المحصول قوى الخيال(١٠٢).

المجالات الإنسانية

إذا كنا قد لمسنا لدى التوحيدى «روحاً تساؤلية» تهتم بالتعبير عن كل مايعترى العقل من حيرة أو دهشة أو تعجب، فليس بدعاً أن نرى فيلسوفنا يتجه بتساؤل نحو الإنسان، كى يجعل من «الإشكال البشرى» الموضوع الأساسى لكل تفلسف. وأبو حيان ينص بصراحة على ضرورة تقديم مشكلة الإنسان على كل ماعداها من مشكلات، فنراه يقول:

«زعمت الحكماء على ما أوجبته آراؤها ودياناتها أن من الوحى القديم النازل من الله قوله للإنسان: اعرف نفسك، فإن عرفتها عرفت الأشياء كلها. وهذا قول لا شئ أقصر منه لفظاً، ولا أطول منه فائدة ومعنى. وأول مايلوح منه: الزراية على من جهل نفسه، ولم يعرفها. وأخلق به إذا جهلها أن يكون لما سواها أجهل، وعن المعرفة به أبعد، فيصير حينئذ بمنزلة البهائم، بل أرى أنه أسوأ منها وأشد انحطاطاً.. لأنها لم تشركه فى التمييز ولا يشركها فى الجهل»(١٠٣).

وهذا النص إنما يدلنا بوضوح على أن أبا حيان قد وجد فى «معرفة النفس» أسمى ضرب من ضروب المعرفة، بدليل أن من جهل نفسه فقد جهل كل ماعداها، وتبعاً لذلك فقد تساءل أبو حيان:

«ما النفس؟ وما كمالها؟ وما الذى استفادت فى هذا المكان؟ وبأى شئ باينت الروح؟ وما الروح؟ وماصفتها وما منفعتها؟ ... وما الإنسان؟ وما حده؟ وهل الحد هو الحقيقة أم بينهما بون؟ وما العقل؟ وما أنحاؤه؟ وما صنيعه وما الفرق بين الأنفس أعنى نفس عمر وزيد وبكر وخالد؟»(١٠٤).

ولكنه لم يقتصر فى هذا التساؤل على الاهتمام بالتحديدات اللفظية والتعاريف المنطقية، بل هو قد اهتم أيضا بالجانب النفسانى والأخلاقى للإشكال البشرى(١٠٥).

ويعرف التوحيدى الإنسان فيقول:

«الإنسان هو الشئ المنظوم بتدبير الطبيعة للمادة المخصوصة بالصور البشرية، المؤيد بنور العقل من قبل الإله، وهذا وصف يأتى على القول الشائع عن الأولين إنه حى ناطق مائت؛ حى من قبل الحس والحركة، ناطق من قبل الفكر والتمييز، مائت من قبل السيلان والاستحالة. فمن حيث هو حى هو شريك الحيوان الذى هو جنسه، ومن حيث هو مائت هو شريك مايتبدل ويتحلل، ومن حيث هو ناطق هو إنسان عاقل حصيف، ومن حيث يبلغ إلى مشاكهة الملك بقوة الاختيار البشرى والنور الإلهى، أعنى ينعت فى حياته هذه التى وهبت له بدءاً، بصحة العقيدة وصلاح العمل وصدق القول، هو ملك فإن لم يكن ملكاً فهو جامع لصفاته، ومالك لحليته، ولما كان جنسه مشتملاً على التفاوت الطويل العريض، كان نوعه مشتملاً على التفاوت الطويل العريض، ومن كان نوعه كذلك كانت آحاده كذلك، وكما أن الجنس يرتقى إلى نوع كامل، كذلك النوع يرتقى إلى شخص كامل»(١٠٦).

والمتأمل فى هذا التحديد الدقيق، يلاحظ أن التوحيدى قد أدخل فى تعريفه الإنسان عنصر «الاختيار» أو «الحرية»، بدليل أنه قد حرص على القول بأن الإنسان يوصف بصحة العقيدة أو بطلانها وبصلاح العمل أو فساده، وبصدق القول أو كذبه. والاختيار فى نظره متوقف على العقل والحصافة، بمعنى أنه نتيجة لتمتع الإنسان بملكة التفكير والتمييز. ولكن التوحيدى لا يقتصر على تعريف الإنسان بجنسه وفصله، بل نراه ينص أيضا على تفاوت نوعه وآحاده، ولا شك أن الإشارة إلى تفاوت الأفراد إنما تعنى وجود فروق فردية بين آحاد هذا النوع، وبالتالى فإنها تتضمن النص على أهمية الفوارق النفسية والجسمية التى تفصل بين أفراد النوع البشرى(١٠٧).

وربما كان قصد أبى حيان من ربط الاختيار بالاضطرار هو الإشارة إلى الضرورات العقلية التى تلزم العقل وتحدد الفعل، بحيث إن السلوك الحر ليجيء فى كثير من الأحيان بمثابة واعية مستبصرة لبعض المبررات العقلية أو الأسباب المتدبرة، أو ربما كان الاضطرار مظهراً لغلبة الطبيعة على النفس، والاختيار مظهراً لغلبة العقل على الطبيعة، فالاضطرار والاختيار لن يكونا وجهين لحقيقة واحدة، بل سيكونان مظهرين لتعارض الحس والعقل، أو لتناقض الطبيعة والنفس. ويعلم التوحيدى أن الاستماع إلى صوت الإغراء كثيراً ما يكون أيسر على الموجود البشرى الناقص من الإنصات إلى نداء العقل، كما إن الانحدار إلى هاوية الشر والخطيئة كثيراً مايكون أقرب إليه من الصعود إلى قمة الخير والفضيلة. ولعل هذا هو السبب فيما نلمسه لدى أبى حيان من ميل إلى التشاؤم، ونزوع نحو اليأس[١٠٨].

والحق أن أبا حيان التوحيدى قد عاشر طوائف مختلفة من الناس، وتردد على أشكال متباينة من المجتمعات، واكتسب خبرة واسعة بأمور الناس، وطبائع النفوس، فاستطاع أن يقدم لنا فى ثنايا رسائله ومؤلفاته الكثير من الملاحظات السيكولوجية الدقيقة، والنظرات الأخلاقية العميقة، فجاءت كتبه الفلسفية والأخلاقية شاهدة على حسن فهمه للطبيعة البشرية، ناطقة بمقدرته الهائلة على النفاذ إلى أعماق النفس الإنسانية. وهكذا، خاض أبو حيان فى النفس الإنسانية وتصرفاتها الخارجية، وأسرارها الباطنية، وأمراضها وعلاجها، وعاداتها وأنفعالاتها، وعواطفها، وصلة العقل بالجنون، ودعائم الصحة النفسية.... إلى آخر تلك الدراسات النفسية الأساسية التى تضعه فى الصف الأول بين «فلاسفة الإنسان» أو «علماء النفس» المهتمين بتعمق أسرار الوجود البشرى[١٠٩].

حقاً، إن التوحيدى يستخدم من المصطلحات ما يختلف عن المصطلحات السيكولوجية الحديثة، ولكن معانى هذه المصطلحات قد لا تختلف كثيراً عن معانى تلك المفاهيم العلمية التى أصبحت سائدة الآن فى مضمار التحليل النفسى. فالتوحيدى يقرر بصريح العبارة فى أحد المواضع أن «للنفس أمراضاً كأمراض البدن، إلا أن فضل أمراض النفس على أمراض البدن فى الشر والضرر كفضل النفس على البدن فى الخير»[١١٠].

وإذا كان علماء النفس المعاصرون يتحدثون اليوم بكثرة عن «الصحة النفسية» فإننا نجد لدى التوحيدى اهتماماً كبيراً بالحديث عما سماه باسم «شفاء النفس»، فضلاً عن أننا نراه يتحدث فى أكثر من موضع عن أطباء النفوس. وإذا كان الكثير من أقاويل أبى حيان فى هذا الباب قد اتسم بالطابع الصوفى، فإن «التجربة الصوفية» نفسها لم تكن عنده سوى مجرد وسيلة لتحقيق «شفاء النفس». وليس من العسير على المتأمل فى كتاب (الإشارات الإلهية) أن يستخرج من ثنايا صلواته ومناجياته الكثير من الملاحظات السيكولوجية القيمة، والنظرات الفلسفية العميقة. ولا يكف التوحيدى عن دعوة الإنسان إلى «رياضة النفس» ومجاهدة الشهوات ومغالبة الأهواء، حتى تتم له صحة العلم وصفاء العمل، وفيض الحكمة وطول التجربة، وسلامة الطبع، وحدة الذكاء، وطهارة البدن، ونقاء السريرة... إلخ[١١١]. ولكنه ـ فى الوقت نفسه ـ لا يفصل النفس عن البدن، ولا ينكر أثر الانحراف البدنى على الانحراف النفسى، بل نراه يؤكد أن سلامة النفس من سلامة البدن، وأن تحقق الاعتدال النفسى لا يمكن إلا أن يتم فى داخل جهاز عضوى متزن[١١٢].

الهوامش:

(١) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى (أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء) المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة (سلسلة أعلام العرب) ١٩٦٤م ص ١٢٠ ـ ٨٢١.
(٢) ياقوت الحموى معجم الأدباء، طبعة فريد الرفاعى القاهرة ١٩٣٨م جـ ١٥ ص ٥.
ـ زكريا إبراهيم أبو حيان التوحيدى ص ٣ ـ ٤.
(٣) المرجع السابق، ص ١٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٩.
(٥) المرجع نفسه، ص ٢٠.
(٦) المرجع نفسه، ص ٢١ : ٤١.
(٧) حسن الملطاوى، **الله والإنسان فى فلسفة أبى حيان التوحيدى**، مكتبة مدبولى، ١٩٨٩، ص ٨٧.
(٨) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ١٨ ـ ١٩.
(٩) عبد الواحد الشيخ، **أبو حيان التوحيدى وجهوده الفنية والأدبية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠، ص ٨٩.
(١٠) ياقوت، **معجم الأدباء**، حـ ٥ ،ص ٥ ـ ٦.
(١١) التوحيدى، **الهوامل والشوامل**، تحقيق أحمد أمين، السيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٥١ مقدمة المحقق ص د ـ و.
(١٢) التوحيدى **المقابسات**، تحقيق: حسن السندوبى طبعة القاهرة ١٩٢٩.
(١٣) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق:أحمد أمين، وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة د.ت حـ ٣، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.
زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ١٩٨.
(١٤) التوحيدى، **المقابسات**، ص ٣٦٢.
(١٥) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ١٩٧ ـ ٢٠١.
(١٦) التوحيدى، **البصائر والذخائر** ،تحقيق: أحمد أمين، وأحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة، حـ ١، ص ٧ ـ ٩.
(١٧) حسن الملطاوى، **الله والإنسان**، ص ٢٧٦ ـ ٢٨٠.
(١٨) التوحيدى، **الهوامل والشوامل**، ص ٢٥.
(١٩) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة** ،حـ ٢ ، ص ١٠.
ـ زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٢٣٦.
(٢٠) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، حـ ١، ص ٤.
(٢١) التوحيدى، **المقابسات**، ص ١٠٩، ٢٢٠، ٢٦٩.
(٢٢) ياقوت الحموى، **معجم الأدباء** ،حـ ١٥، ص ٢٣.
(٢٣) المرجع السابق، ص ١٨ ـ ٢١.
ـ زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى** ص ٥٩ ـ ٦٠.
(٢٤) التوحيدى، **الإشارات الإلهية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات ـ الكويت ١٩٨١، ص ٣٤، مقدمة المحقق.
(٢٥) التوحيدى، **المقابسات** ،ص ٢٦٠.
(٢٦) التوحيدى، **الإشارات الإلهية**، ص ١٠١.
(٢٧) المرجع السابق، ص ٣٩٩.
(٢٨) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٥٩.
(٢٩) التوحيدى، **الهوامل والشوامل**، ص ٤٥.
(٣٠) المرجع السابق، ص ٤٣ ـ ٤٤.
(٣١) التوحيدى، **مثالب الوزيرين**، تحقيق إبراهيم الكيلانى دار الفكر ـ دمشق ١٩٦١، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.
(٣٢) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، حـ ٣، ص، ١٣٥.
(٣٣) التوحيدى، **الهوامل والشوامل**، ص ١٢٧.
(٣٤) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٢٤.
(٣٥) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، حـ ٢، ص ٤٩.
(٣٦) التوحيدى، **الهوامل والشوامل**، ص ٣٧.
ـ حسن الملطاوى، **الله والإنسان** ص ١٩١.
(٣٧) التوحيدى، **المقابسات**، ص ١٢٠، ١٢٤، ٣٠٩.
ـ عبد الواحد الشيخ، **أبو حيان التوحيدى**، ص ١٤١.
(٣٨) التوحيدى، **الهوامل والشوامل**، ص ٣٦٠.
ـ زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ١٦٣.
(٣٩) المرجع السابق، ص ١٠٠ ـ ١٠٢.
(٤٠) التوحيدى، **المقابسات**، مقدمة المحقق ص ١٨.
(٤١) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ١٠٦.
(٤٢) المرجع السابق، ص ١٢٣.

(٤٣) المرجع نفسه، ص ٩٤.
ـ عبد الأمير الأعسم، **أبو حيان التوحيدى فى كتاب المقابسات**، دار الأندلس ، بيروت ١٩٨٣، ص ١٣٠ ـ ١٣١.
ـ إبراهيم الكيلانى، **أبو حيان التوحيدى**، دار المعارف (سلسلة نوابغ الفكر العربى)، الطبعة الرابعة ص ٤٥.
(٤٤) التوحيدى، **المقابسات**، مقدمة المحقق، ص ٢٩.
(٤٥) زكى نجيب محمود، **المعقول واللامعقول**، دار الشروق، ص ٢١٦ ـ ٢٢٠.
(٤٦) التوحيدى، **الهوامل والشوامل**، ص ١٢٧.
(٤٧) عبد القادر محمود، «أبو حيان التوحيدى وقضية الفلسفة والدين»، **مجلة القاهرة**، العدد ٩٤/ ١٩٨٩، ص ٨.
(٤٨) التوحيدى **الإمتاع والمؤانسة**، حـ ١، ص ٩٩ ـ ١٠٤.
(٤٩) المرجع السابق، ص ١٠٤ ـ ١٤٣.
(٥٠) المرجع نفسه، ص ١٤٣: ١٥٩.
(٥١) المرجع نفسه، حـ٢ ص ١٣٠: ١٤٦.
ـ زكى نجيب محمود، **المعقول واللامعقول**، ص ٢٠٨ ـ ٢٢٠.
(٥٢) ماكس مايرهوف، «من الإسكندرية إلى بغداد»، ضمن **التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية**، ترجمة عبد الرحمن بدوى، النهضة العربية، ١٩٦٥، ص ٨٨.
(٥٣) إبراهيم الكيلانى، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٧٧.
(٥٤) المرجع السابق، ص ٤٢.
(٥٥) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، حـ ١، ص ١٤٦.
(٥٦) التوحيدى، **البصائر والذخائر**، حـ ١، ص ٨ ـ ٩.
(٥٧) ماجد يوسف، «حوار العقل» ضمن مجلة أدب ونقد العدد ١٠٧/ ١٩٩٤ ص ٣١ ـ ٣٢.
(٥٨) التوحيدى، **مثالب الوزيرين**، ص ١٤.
(٥٩) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٧.
(٦٠) التوحيدى، **الهوامل والشوامل**، ص ٣٤١.
ـ زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ١٩١ ـ ١٩٢.
(٦١) ماجد يوسف، «حوار العقل»، ص ٣٢.
(٦٢) المرجع السابق، ص ٤٥ ـ ٤٦.
(٦٣) التوحيدى، **البصائر والذخائر**، حـ ١، ص ٣٢.
(٦٤) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ١٧٨.
(٦٥) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، حـ ٣، ص ١٨٦ ـ ١٨٧.
(٦٦) التوحيدى، **المقابسات**، ص ١٥٢.
(٦٧) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.
(٦٨) التوحيدى، **الإشارات الإلهية**، جـ ١، ص ١٠٧.
(٦٩) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ١٨٧.
(٧٠) ماجد يوسف، **حوار العقل**، ص ٤٦ ـ ٤٧.
(٧١) عبد الأمير الأعسم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ١٣٣.
(٧٢) حلمى سالم، «الرؤية الجمالية»، ضمن مجلة **أدب ونقد**، ص ٧٧.
(٧٣) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٢٧١.
(٧٤) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.
(٧٥) التوحيدى، **الهوامل والشوامل**، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.
(٧٦) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٢٧٦.
(٧٧) التوحيدى، **الهوامل والشوامل** ، ص ١٤٠.
(٧٨) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، جـ ٢، ص ٣٩.
(٧٩) للمزيد انظر: زكريا إبراهيم، **أبوحيان التوحيدى**، ص ٢٧١ ـ ٢٩٠.
(٨٠) المرجع السابق، ص ٢٧٨.
(٨١) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، جـ ١، ص ١٠٠.
(٨٢) الكيلانى، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٥٩ ـ ٦٠.
(٨٣) المرجع السابق، ص ٦٨ ـ ٦٩.
(٨٤) التوحيدى، **الإشارات الإلهية**، ص ٣٣ مقدمة المحقق.
(٨٥) حسن الملطاوى، **الله والإنسان**، ص ٨٩

(٨٦) زكريا إبراهيم، **أبوحيان التوحيدى**، ص ١٤٠ .
(٨٧) عبد الأمير الأعسم، **أبوحيان التوحيدى**، ص ١٣٤ .
(٨٨) زكريا إبراهيم، **أبوحيان التوحيدى**، ص ١١١ .
(٨٩) عبدالواحد الشيخ، **أبوحيان التوحيدى**، ص ٨٢٤
(٩٠) المرجع السابق، ص ٢٤٨ : ٢٥٧
(٩١) المرجع نفسه، ص ٢٥٧ : ٢٦٥
(٩٢) التوحيدى، **المقابسات**، ص ١٦٩، ١٧١
(٩٣) المرجع السابق، ص ١٧٣
(٩٤) عبد الواحد الشيخ، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٣٦٦
(٩٥) التوحيدى، **البصائر والذخائر**، جـ ١، ص ٢٧٩
(٩٦) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، جـ ١، ص ١٣٤
(٩٧) التوحيدى، **البصائر والذخائر**، جـ ١، ص ٢٤٠
(٩٨) المرجع السابق، جـ ٢، ص ٩٢
(٩٩) عبد الواحد الشيخ، ص ٢٦٦ : ٢٧٢
(١٠٠) التوحيدى، **المقابسات**، ص ١٤
ـ الكيلانى، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٦٧ .
(١٠١) عبد الواحد الشيخ، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٩
(١٠٢) زكى مبارك، **النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى**، دار الكتب المصرية، ١٩٣٤، جـ١، ص ١٣١
(١٠٣) التوحيدى، **الاشارات الإلهية**، ص ١٩٥
ـ زكريا إبراهيم، **أبوحيان التوحيدى**، ص ٢٠٢
(١٠٤) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، جـ٢، ص ١٠٦ ـ ١٠٧
(١٠٥) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٢٠٣
(١٠٦) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، جـ ٣ ص ١١٢ ـ ١١٣
(١٠٧) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ٢١٧ ـ ٢١٨.
(١٠٨) المرجع نفسه، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.
(١٠٩) المرجع السابق، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.
(١١٠) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، جـ ١، ص ٦٣
(١١١) التوحيدى، **الإشارات الإلهية**، ص ٢٠١.
(١١٢) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٢٠٢: ٢١٥.

المعرفة والعلم
فى فكر أبى حيان التوحيدى

غانم هنا *

لن أعرض فى هذا البحث نظرية أبى حيان فى المعرفة والعلم ولا الجامع أو الفارق بينهما. جل ما أقدمه هو قراءة نص دفين بين مئات الموضوعات فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة). فإن قيل إن فى العنوان تضليلا أو جسارة قبلت الاعتراض، على أمل أن تأتى استقامة القراءة بتبرير وإجازة شرعية طريقة البحث المتبعة، حتى ولو بدا للوهلة الأولى أن فيها خروجا على القراءة الشائعة للنصوص الفلسفية فى التراث العربى الإسلامى.

وقد يكون فى هذه القراءة إثقال على النص بإضافات ومساءلات بعيدة عنه وعن تاريخية القرن الرابع (العاشر). إلا أن ما فعله العرب حينما قرأوا النصوص الفلسفية اليونانية، وأدخلوا عليها قضايا فكرية جديدة، قد قدموا مثلا يحتذى به. ولى فى هذا الاقتراب مبرر من طبيعة ذاتية بحتة: إنه يبعدنى عن المشاريع الجبارة فى تحديث التراث، المشاريع التى كثرت وتعاظمت طموحاتها فى العشرين سنة الفائتة. وأنا لا أخفى السأم منها ومن تجبر أصحابها، فأعود إلى تعاطى النص دون إخضاعه لإيديولوجية تعبيرية أو مصلحة آنية، ودون رفض أو تبجيل، قناعة منى بأن لفهم النص قدرة على إقامة جسور يتحقق بواسطتها مصداق التواصل بين تاريخية النص وتاريخية قارئه.

وكنت قد عقدت العزم على أن لا أتعرض فى باب الملاحظات التمهيدية هذه إلى قضية «الإبداع» فى الفلسفة العربية الإسلامية، لولا أن أعمال أبى حيان تقدم مثلا صارخا على زيف وتحامل من ينكر على هذه الفلسفة مساهمة إبداعية غنية. نعم، إن تسعين بالمئة من آراء التوحيدى فى العلم والمعرفة هى نقل لأفكار الآخرين، أو هى جواب عن أسئلة طرحها عليهم، أو إخبار عما سمعه منهم أو قرأه لهم. فهل يؤسس ما تبقى رأيا خاصا به؟

لسنا فى معرض تفنيد التحامل والتبسيط المشار إليهما. لكننى أعتقد أن إقصاء النص فى تاريخية كاتبه وأسره فى دورة تفسيرية تعيده إلى ما سبقه؛ هذا الإرجاع — وهو كما تعلمون الطريقة المتبعة فى دراسة الفلسفة العربية

---

* كلية الآداب، قسم الفلسفة، جامعة الكويت.

الإسلامية ــ هو أحد الأسباب الرئيسية فى نشر القول: إن المفكرين العرب قد نقلوا واختصروا وأولوا. وفى دحض مثل هذا الموقف، أجد مبررا لقراءة لا تكتفى بالعودة إلى تاريخ مصطلح أو فكرة، أو إلى «روح عصر».

واسمحوا لى، ولو أطلت التمهيد، أن أضيف ملاحظة فى المنهج: لا شك عندى فى أن أبا حيان صادق فى ما ينسبه إلى غيره؛ فهو لا يختبئ وراء اسم كبير أو يتحلى به، كما أنه لا يفعل ذلك من باب التواضع. فقد أظهرت مقارنة بين ما ينسبه ورأى من ينسب إليه أمانة كلية. ثم إن كونه مسامرا ووراقا، وكونه لم يدع أنه صاحب منظومة فلسفية، وكون ما يعود إليه صراحة من نصوص فلسفية قليل العدد، كل هذا لايكفى فى نظرى لكى يبعدنا عن قراءة متأنية ومتعمقة توثق له مواقف وآراء فى الفلسفة تجيز ما شاع عنه؛ أنه «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء».

نجد فى نصوص التوحيدى معانى وتحديدات مختلفة للمعرفة. فهى «الفوز بالقدس» (الإشارات الإلهية، ص ٢٥٤) كما عند المتصوفة وغايتها «الاتصال بالمعروف» (الإمتاع والمؤانسة ج١، ص ٢٠٤). وهى عند الفلاسفة «رأى غير زائل». والرأى هو الظن مع ثبات القضية عند التأدى؛ فهو إذن «سكون الظن» (المقابسات، ص ٣١٢) و«هى إدراك صور الموجودات مما يتميز عن غيرها، وهى بالمحسوسات أليق لأنها تحصل بالوسم والوسوم مأخوذة من الأعراض والخواص» (المرجع نفسه، ص ٣١٣). وحينما يورد جوابا عن السؤال: «ما المعرفة؟» يجيب:

«إن كانت ضرورة فهى نتيجة الفطرة وإن كانت استدلالا فهى ثمرة الفطنة ولابد فيها من البحث الطويل والعريض والسماع الواسع الكبير. لأن النفس الناطقة لا تعطيك مكنون ما فيها إلا بتصفحك كل ما هو دونها من أجلها» (المرجع نفسه، ص ٣٦٤).

ويرى التوحيدى أن:

«الحق والباطل ... ليسا من الخلق ولا الخلق فى شىء، وهما من نتائج المعرفة والنكرة لأنك تعرف الحق وتنكر الباطل وذلك لأعراض تتبعهما ولواحق تلتبس بهما» (الإمتاع والمؤانسة ج ١، ص ١٥٥).

أما فى العلم فينقل عن «بعض الأوائل» قولهم إنه:

« الرأى الواقع على كنه حقائق الأشياء وقوعا ثابتا لا ينتقل عنه .... العلم وجدان النفس مطلوبها إذا اعترضت الرتب على الإنسان فى أمره، وذلك أنها إذا وجدت مطلوبها توحدت به واتحدت فيه لهما، وهذه صورته عندنا» (المقابسات، ص ٣٦٥).

وحين ينقل يقول: «والعلم بالمقبولات أليق لأنه يختص بالحدود والمعانى الثابتة للشئ» (المرجع نفسه، ص ٣١٣). أما قوله إن العلم « بلاء ... لأنه يهوى بصاحبه إلى لجج الفكر» (الإشارات الإلهية، ص ١٢٠) أو «إذا كان العمل قاصرا عن العلم كان العلم كلا على العالم» (رسالته إلى القاضى أبى سهل على بن محمد فى شأن حرقه لكتبه، راجع «المقابسات»، ص ١١٠)، ففيه إشارة واضحة إلى موقف صاحبنا مما جناه من بؤس وشقاء جعله يحرق كتبه التى لم تأته بالجاه ولا الرخاء المطلوبين. ويلح أبو حيان على تلازم العلم والعمل فيورد عن بعض الأوائل قولهم: «العلم والعمل حدا الفلسفة، وكل واحد منهما بين ضدين: فالعلم بين الصدق والكذب، والعمل بين الخير والشر» (المقابسات، ص ٢٦٦) لا بل يذهب إلى القول إن: «العلم ما تمت فضيلته بالعمل به» (المرجع نفسه، ص ٢٦٢)، وإنه «حياة الحى فى حياته والجهل موت الحى فى حياته ... وإذا كان العلم حياة الحى فى حياته فلا شك أنه يكون حياة له بعد وفاته» (المرجع نفسه، ص ٢٠١). أما العلم فى مقابل الجهل فيقول فيه: «وأما الجهل والعلم فليسا من الأخلاق ولا من الخلق وإنما يبرزان من صاحب الأخلاق والخلق للمزاج أثرين قويين وأحدهما عدم والآخر وجدان» (الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ١٥٢ ــ ١٥٣). وحينما يجمع كلاما حول المعرفة والعلم يقول:

«وأما المعرفة والنكرة فهما فى جوار العلم وضده، ولكنهما أعلق بالحس وألصق بالنفسين، أى

الشهوية والغضبية» (المرجع نفسه، ج ١، ص ١٥٣).

نرى من هذه النصوص أن التوحيدى لم يخرج عن الآراء المتداولة فى عصره. لكنه وفى الليلة الأخيرة، الأربعين، من (الإمتاع والمؤانسة) يفاجئنا بنص حول المعرفة والعلم يجيب فيه عن السؤال: «كيف تعلم (النفس) الأشياء؟» فيقول:

، «النفس فى الأصل علامة والعلم صورتها؛ لكنها لما لابست البدن وصار البدن بها إنسانا، اعترضت حجب بينها وبين صورتها كثيفة ولطيفة، فصارت تخرق الحجب بكل ما استطاعت لتصل إلى ما لها من غيبها، فصارت تعلم الماضى بالاستخبار والتعرف والبحث والمسئلة والتنقير، وتعلم الآتى بالتلقى والتوكف والتبشير والإنذار، وتعلم الحاضر بالتعارف والمشاهدة ومجال الحس؛ وهذه المعلومات كلها زمانية، ولهذا انقسم بين الماضى والآتى والحاضر.

فأما ما هو فوق الزمان فإنها تعلمه بالمصادفة الخارجة من الزمان، العالية على حصر الدهر، وهذه عبارة عن وجدانها، لما لها فى غيبها بالحركة اللائقة بها، أعنى الحركة التى هى فى نوع السكون، وأعنى بهذا السكون الذى هو فى نوع الحركة؛ ولما فقد الاسم الخاص بهذا المعنى، ولم يعرف فى الاختبار والاستخبار إلا ما كان مألوفا بالزمان، التبست العبارة عنه باعتماد السكون فيما يلحظ منه الحركة، واعتماد الحركة فيما يلحظ منه السكون، فصار هذا الجزء كأنه ناقض ومنقوض، وهذا لجذب محل الحس من نبت العقل، وخصب مراد العقل بكل ما علق بالموجود الحق» (الإمتاع والمؤانسة، ج٣، ص٢٠٢).

هذا هو النص الذى مهد كل ماسبق لقراءته. ولكن قبل الشروع فى القراءة، لابد من إثبات صيغته اللغوية؛ حيث إن محققيه قد اعتمدوا قراءة توجه الفهم إلى معان غريبة عن السياق وعما قصده أبو حيان، بالإضافة إلى أن ما يقترحانه من تعديلات لا مبرر لها. وتمس هذه التعديلات ثلاث نقاط مهمة:

أولا: يقول المحققان فى الحاشية حول التعرف: «لا معنى للتعارف هنا». والأصح أن له هنا معنى دقيقا هو أنه شكل المعرفة التى تتم مباشرة حال حضور موضوعها. ويجعل أبو حيان التعارف أحد أشكال الحاضر الثلاثة.

ثانيا: وضع المحققان فى المتن فاصلة بين «الوجدان» و«لما» فى قوله: «عبارة عن وجدانها لما لها فى غيبها». وهذه قراءة مضللة تجعل حرف «لما» يأخذ معنى سببيا، وهذا يحول المعنى إلى ما ليس مقصودا من قبل المؤلف.

ثالثا: يجب أن يقرأ السطران الأخيران من النص «وهذا لجذب... حتى بالموجود الحق» على غير ما أثبتا فى المتن. وقد وردا فى المخطوطة (أ) التى اعتمدها المحققان بشكل رئيسى على غير ما ارتأى المحققان؛ إذ تبنيا قراءة مخطوط (ب) هنا، وهى لا تؤدى معنى ينساق مع النص بأكمله بل يحاول قراءته قراءة أقرب إلى المعانى الصوفية. فالكلام فى «النبت» (بدلا عن ثبت) أو فى «الخصب» (بدلا عن خصت) أو فى «المراد» (بدلا عن المواد) لا مبرر له. وعندئذ يكون نص هذين السطرين كالتالى: «وهذا الجزء محل الحس من ثبت العقل، وخصت مواد العقل بكل ما علق بالموجود الحق».

فالقضية المحورية فى المعرفة والعلم، إذن، هى قضية الزمان، ولها عند التوحيدى شقان: يظهر الزمان فى المعرفة لا بل هو وليد مختلف النشاطات المعرفية. هذا أولا. وثانيا، أن الإدراك خارج الزمان هو من ثبت العقل، موضوعه المبادئ العقلية: «كل ما علق بالموجود الحق».

وفى تأكيد أن العلم هو صورة النفس ـ أى ما تصبح به النفس نفسا ـ وأن التحامها بالبدن هو الذى يجعل البدن إنسانا، وأن النفس تحاول باستمرار أن تعود إلى صورتها التى كانت عليها: «النفس فى الأصل علامة»؛ فى هذا كله يردد

أبو حيان ما قاله سابقوه ومعاصروه واللاحقون عليه أيضا من الفلاسفة العرب. أما اقترابه من المعرفة والعلم من منظور الزمان، فهو اقتراب ابداعى خاص به.

وعند غيره أن الزمان هو «أثر من آثار هذا العالم («المقابسات»، ص ٣٣٣)، وهو فى النفس اليونانية والعربية ملازم للحركة، يفهم ويقاس بها. هكذا، مثلا يقول الكندى: إن الزمان هو «مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء» (راجع: الأعسم، عبد الأمير: «المصطلح الفلسفى عند العرب»، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٩٢). ويقول الخوارزمى: الزمان هو «مدة تعدها الحركة» (المرجع نفسه، ص ٢١١). أما ابن سينا فيحدد الزمان على أنه «مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر» (المرجع نفسه، ص ٢٥٣)، وهذا مايردده بعده الغزالى بقوله: «هو مقدار الحركة موسومة من جهة التقدم والتأخر» (المرجع نفسه، ص ٢٩٧). وعند الآمدى أن الزمان «عبارة عن تقدير الحركات» (المرجع نفسه، ص٣٤٩).

أما عند أبى حيان، فالزمان يتكون و يظهر بأبعاده الثلاثة: الماضى والآتى (المستقبل) والحاضر فى العمليات المعرفية، وهى خمس للماضى وأربع للآتى وثلاث للحاضر. فى حين أنه لا حضور للزمان فى العلم من حيث إنه لا تسمية له ولا يدرك إلا بالتناقض الناجم عن اللاحركة واللاسكون، وهذا ما يأتى فى العقل والمبادئ العقلية.

نجد فى المعرفة، حاضنة الزمان، **الماضى** فى الاستخبار والتعرف والبحث والمسئلة والتنقير (أى الحفر). أما الآتى أى **المستقبل**، فيظهر فى أربع عمليات هى: التلقى (الاستقبال أو التعلم)، التوكف (أى التوقع) والتبشير والإنذار. أخيرا يتبدى **الحاضر** فى التعارف والمشاهدة ومجال الحسن. يتضح من هذا كله أن فى عمليات المعرفة، على اختلاف أنواعها، وعيا بالزمن، وأن لهذا الوعى علاقة مكونة لكل من هذه العمليات كشرط من شروط حدوثها: «فهذه المعلومات كلها زمانية».

لم يسمع قبل التوحيدى كلام فى الزمان من هذا النوع يؤكد فيه أن تقسيم الزمان وإدراكه من حيث هو ماض وحاضر ومستقبل هو من باب المعرفة؛ إلا أننا نظلم أبا حيان لو توقفنا عند هذا الحد من فهم نصه. فهو يضيف بما لا يدع مجالا للشك أن انقسام (الزمان) بين الماضى والآتى والحاضر أى - وبكلام عصرنا - إن الزمان لا يدرك إلا فى المعرفة وبوصفه صورة أو شرطا ضروريا لها. قولان أساسيان، إذن، يحتوى عليهما القسم الأول من النص الذى ندرسه: إن فى المعرفة زمانا يلازمها، وإنها هى سبب انقسام الزمان إلى ماض وحاضر ومستقبل.

أما فى الجواب عما هو الزمان، فالظاهر أن أبا حيان لم يفلت من تأثير من سبقه؛ حيث نراه يعود فى القسم الثانى من النص إلى الحركة والسكون ليدرك الزمان ويظهر ما هو فى العلم.

وقبل أن ننتقل إلى معالجة هذا الموضوع، بودى أن أشير إلى رأى أحد كبار المعاصرين لأبى حيان، وقد أبدى رأيا واضحا ودقيقا فى الزمان لم يثر انتباه الشارحين، وهو يعزز القراءة السابقة للنص وشرحنا لنظرة أبى حيان. يقول أبو العلاء المعرى فى (رسالة الغفران):

«وقول بعض الناس «الزمان حركة الفلك» لفظ لا حقيقة له ... وقد حددته حدا ما أجدره أن يكون قد سبق إليه إلا أنى لم أسمعه، وهو أن يقال: الزمان شئ أقل جزء منه يشتمل على جميع المدركات، وهو فى ذلك ضد المكان» (رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمن، ط ٨، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٠، ص ٤٢٦).

يفهم أبو العلاء أيضا الزمان منطلقا من الإدراك، من المعرفة.

توحى قراءة سريعة للقسم الثانى من النص أن التوحيدى يعود فيلجأ إلى الحركة كى يبين ما تعلمه النفس «فوق الزمان». لكن فهما للحركة والسكون، بالمعنى الأرسطى المتداول فى عصر أبى حيان، لا يفيه حقه. ولربما كان فى ارتباك المحققين المشار إليه سابقا حول إثبات النص دلالة على أن مثل هذا الفهم يجانب حقيقة ما أراده الفيلسوف، لا سيما أنه حينما يعبر عن رأيه إذا به يبتعد عن الفهم الأرسطى ويرفض فهم الزمان بوصفه حركة مرتبطة بالمكان. يضاف إلى ذلك أن فى الألفاظ والمصطلحات التى

يستخدمها حيرة بينة، تصل به فى نهاية الأمر إلى القول بالتناقض بين الحركة والسكون، ليعبر عن عدم وجود للزمان فى محاولته الجديدة هذه.

يؤكد فيلسوفنا أنه «قد فقد الاسم الخاص بهذا المعنى»؛ معنى «الحركة التى هى نوع السكون، والسكون الذى هو نوع الحركة». ولما أذعن لغياب التسميات لجأ إلى تشبيه «الناقض والمنقوض» فى العلم المباشر بدور الحس فى ثبت العقل. إلا أنه ليس للحس فى ثبت العقل دور؛ ذلك أن «العقل يدرك الأشياء بحقيقتها لابتوسط زمان، دفعة واحدة» (المقابسات، ص ٣١٧). وهذا ما يصدق ويصح عن الزمان فى العلم: إن وجدان النفس لما لها فى غيبها، وهو علمها، يتم بالمصادفة خارج الزمان، بالرؤيا المباشرة: «إنها إذا وجدت مطلوبها توحدت به واتحدت فيه» (المرجع نفسه، ص ٣٦٥) وحول هذا الكلام يؤكد أبو حيان: وهذا هو تصورنا أيضا (راجع «الإمتاع والمؤانسة» ج ٣، ص ٩٦).

جاء فى المقابسة السبعين أن أبا حيان سأل معلمه أبا سليمان المنطقى السجستانى (توفى ٣٧٥/ ٩٨٥)، كبير علماء بغداد فى المنطق والحكمة والفلسفة، عن الفرق بين المعرفة والعلم، فكان جواب المنطقى الشهير: «المعرفة أخص بالمقولات والمعانى الكلية» (المقابسات، ص ٢٧٢). كان هذا الرأى الشائع، وما هو سوى تنويع فى القول إن العلم فى الكليات. ثم يضيف أبو حيان إلى كلام السجستانى: «قال غيره: ولهذا يقال فى البارى: يعلم، ولا يقال يعرف ولا عارف» (الموضع نفسه).

إن ما وجدناه فى ثنايا نص مخفى فى مؤلفات التوحيدى قد يسمح بجواب آخر عن السؤال المطروح، فيقال عن البارى إنه يعلم لأنه لا زمان فى علمه، ولا يجوز أن يقال إنه عارف لأن فى المعرفة زمانا. وهذا القول هو نتيجة إبداع أبى حيان التوحيدى.

المصادر:

(تقتصر على مؤلفات أبى حيان التوحيدى المعتمدة فى البحث).
(١) **المقابسات**، حققه وشرحه حسن السندوبى. أعادت نشره دار سعاد الصباح، الكويت ١٩٩٢.
(٢) **الإمتاع والمؤانسة**، حققه أحمد أمين وأحمد الزين، ٣ أجزاء، منشورات المكتبة العصرية، بيروت/ صيدا. تاريخ نشر الجزء الثالث ١٩٥٣.
(٣) **الإشارات الإلهية**، حققه عبد الرحمن بدوى، دار القلم بيروت ١٩٨٤.
(٤) **أخلاق الوزيرين**، حققه وعلق عليه محمد تاويت الطنجى، أعادت نشره دار صادر، بيروت ١٩٩٢.
(٥) **ثلاث رسائل**، حققها إبراهيم الكيلانى، منشورات المعهد الفرنسى للدراسات العربية فى دمشق، بيروت ١٩٥١.

الحدس الفنى عند أبى حيان

عفيف بهنسى *

١ ـ بين الحدس والمحاكاة

ليس من كتاب صادر عن مفكر مسلم أو عربى، يفرد للجمال موضوعا مستقلا، أو يتحدث عن علم الجمال وفلسفة الفن، فيما عدا ما أورده المقريزى[١] فى مخطوط لم يصل إلينا، موضوعه التزويق وأخبار المزوقين، وفيما عدا كتابات متفرقة عن (الخط) من حيث هو فن له أسسه وجماليته وأساليبه، وعدا دراسات مستفيضة عن الشعر والموسيقا. ومن خلال ذلك، قدم الكندى والفارابى وابن سينا رؤى جمالية فلسفية موزعة لابد من جهد لتجميعها واستقرائها.

أما الفكر الصوفى الذى انطبع بطابع الخيال الباطنى، فلقد كان حدسيا بذاته، وتحدث عن الجمال الإلهى، وأكثر من حديثه عن الجمال الموضوعى.

كذلك، نرى مفهوم الجمال عند الفارابى وابن سينا على أنه صفة لوجود الموجود، وهو متعلق بالكمال، ولذلك فهما يتحدثان عن جمال الله وجمال المقولات، وهو الجمال الحقيقى المطلق وليس النسبى.

أما أبو حيان التوحيدى الذى تكلم عن الصنائع فى كتبه على لسان كثير من معاصريه، فقد قدم لنا ـ من خلال ماوصلنا من مؤلفاته ـ مايمكن أن يسمى بفلسفة الفن، فأقام قبل ألف عام علماً للجمال جديراً فى تأويل الإبداع الإسلامى وتعريفه [٢].

ولقد قامت أفكار التوحيدى الجمالية على مفهوم الحدس الذى ظهر متأخرا فى الغرب، خصوصا عند كروتشه، وسنحاول إيضاح ذلك من خلال كتبه.

منذ أرسطو، كانت الطبيعة مصدر الإبداع، وكان الفن محاكاة للطبيعة، واستقر هذا الرأى فى أذهان فنانى عصر النهضة حتى قال ليوناردو دافنشى: «على الفنان أن يكون عمله مرآة للطبيعة». ولكن هذا الرأى لم يكن راسخا فى أعمال الفنانين على اختلاف مشاربهم وتجاربهم، بل لقد تجاوز الفن والإبداع الطبيعة منذ المدرسة النهجية (Manierisme) إلى الباروك إلى الرومانتيكية وحتى اليوم.

* أستاذ تاريخ الفن والعمارة، جامعة دمشق.

ولقد حمل لواء الثورة على الطبيعة الرومانتيكيون من فلاسفة ومفكرين، من أمثال شلنج وهردر وهيجل، ومن فنانين موسيقيين ومصورين وشعراء. ومنذ هيجل ظهر التفريق بين الكلاسية والرومانتيكية، بين الاتباعية المدرسية والخيالية التعبيرية.

وعلى ضوء هذين الاتجاهين، يمكن أن نبحث عن موقع أبى حيان قبل ألف عام، فهل هو مدرسى عقلانى منطقى رياضى، أم هو خيالى عاطفى تعبيرى، أم هو وسط بينهما؟

يقول أبو حيان فى كتابه (الهوامل والشوامل): إن «إقامة الصناعات وإبراز الصور فيها يتم بمماثلة مافى الطبيعة بقوة النفس» [٣]. صحيح أن أبا حيان يجعل الطبيعة فوق الصناعة والفن، وإنه يضع شرطا للصناعة، هو مماثلة الطبيعة، ولكنه يربط هذه المماثلة بقوة النفس، فهو بهذا يرفض محاكاة الطبيعة بمعزل عن تدخل الذات، ولا يتفق مع المبدأ الأرسطى الذى شرحه على لسان أستاذه يحيى بن عدى النصرانى الذى ترجم كتب أرسطو.

وكان قدامة بن جعفر (ت ٣١٨) قد أكد هذا المبدأ فى كتابه (نقد الشعر) [٤]. ولكن قدامة اعتمد على ترجمات يونانية ركيكة، فلم يتسن له إبراز الموقف الطبيعى بجلاء، ثم إن أبا حيان كان ينقد قدامة ويقول فيه: «هجين اللفظ ركيك البلاغة فى وصف البلاغة، حتى كأن مايصفه ليس يعرفه وكأن مايدل به غير مايدل عليه» [٥].

ويبدو أن أبا حيان استوعب جيداً مسألة المحاكاة، وسار قدما فى مجال الحدس الفنى، وهو يستقرئ المواقف والأفكار التى كانت سائدة فى عصره، كأفكار أبى سليمان السجستانى وأبى سعيد السيرافى التى عرضها فى كتبه، موافقا أو معارضا لها. وهو، إذ يتحدث عن أثر الطبيعة فى الصناعة، فإنما يشير إلى أنه يتم بدءاً من الشرط الذى وضعه عند إقرار مماثلة الطبيعة بقوة النفس التى توصل الصورة إلى كمالها «بما استوعبته من صناعة حادثة تأخذ وتعطى، فتستكمل بما تأخذ، وتعنى وتكمل بما تعطى» [٦].

وهنا نذكر رأى كروتشه فى علاقة الفنان بالطبيعة؛ «فالطبيعة عنده خرساء والفنان هو الذى ينطقها. وليس الفن فى نقل ومحاكاة الطبيعة كما هى»، بل لقد بين التوحيدى على لسان مسكويه، أن ثمة حوارا مستمرا، وليس محاكاة، بين الطبيعة (الموضوع) والنفس (الذات)، فالطبيعة تتلقى أفعال النفس وآثارها. لذلك، فإنها عندما تشكل صور الهيولى؛ أى المادة الخامية للأشياء، فإنها تجعل هذه الصور وفق رغبة النفس وحسب استعدادها لقبول هذه الصور. ولكن الصعوبة فى أن النفس إذ تقدم صورا مجردة مطلقة، تجعل الطبيعة غير قادرة على تمثيل هذه الصور بسهولة. وهذا العجز قد يكون محدودا أو كاملا. ولكن إذا استطاعت الطبيعة أن تمثل هذه الصور المطلقة، فإن الأثر الفنى يصبح موضع استحسان، ويتحقق فيه الجمال والبلاغة إذا كانت مادته مواتية للتمثل والتشكل:

«إن المادة الموافقة للصورة تقبل النقش تماما صحيحا مشاكلا لما قبلته الطبيعة من النفس، والمادة التى ليست بموافقة تكون على الضد» [٧].

«مثال ذلك مايتم إذا كان طين الختم ناقص الكمية، فإن ذلك يغير مقدار الخاتم، وإذا كان الطين يابسا أو رطبا أو خشنا، نقصت صورة الخاتم، ولا يظهر النقش على التمام والكمال. ولهذا فإن المادة عندما تكون موافقة فى الكمية للصورة، فإن الصورة تقبل ما تعطيها على التمام، وتتشكل تشكلا صحيحا مناسبا ومطابقا لما فى النفس، فإذا رأتها النفس سرت، لأنها موافقة لما عندها، مطابقة لما أعطتها الطبيعة» [٨].

هنا، يقدم لنا التوحيدى فكرا فنيا مستقلا عن المؤثرات الإغريقية يقوم على تفاعل النفس والطبيعة؛ أى تفاعل الذات والموضوع حدسيا، وليس على أساس محاكاة الموضوع عقليا، وهو يلتقى بذلك مع كروتشه الذى يرى: .

«أمام الطبيعة والأشياء نحن لا نملك إلا وعيا مبهما ومشوشا لإحساس كامن، وهذه المرحلة الأولى هى مرحلة الإدراك؛ أى المعرفة العقلانية لحالات النفس إزاء أشياء محسوسة أو متخيلة.

والمرحلة الثانية حتى مرحلة التعبير. وعلينا أن نخلص هذا التعبير مما يختلط به من مؤثرات. لكى يصبح التعبير واسطة الإدراك لتمثل الصورة أو الكلام ليس بشكل مرموز بل بشكل ينقل استنتاجنا المدرك. وبالتعاطف التذوقى يتأكد حضور الجمال الفنى، وعبقرية الفنان تجعلنا ندمج بخيالنا فى أعماله»(٩).

مقارنة بين التوحيدى وكروتشه

إن مصطلح الحدس intuition يبدو أكثر وضوحا عند كروتشه منه عند برجسون؛ عند كروتشه يبدأ الحدس من المرحلة الأولى، فهو معرفة وتعاطف وانفعال وإبداع. وهكذا، فإن الإبداع حالة بسيطة غير معقدة، وهى موحدة ولكنها تنتج تعددا. والفن هو تعاطف مع الديمومة، مع الحياة.

وإذا لم يستعمل أبو حيان هذا المصطلح فى كتبه، فقد كان يعنيه بحديثه، فنحن أمام الطبيعة لسنا مقيدين بواقعها. إنه يقول:

«إن الطبيعة تقول: أنا قوة من قوى البارى، موكلة بهذه الأجسام المسخرة حتى أتصرف فيها بغاية ما عندى من النقش والتصوير والإصلاح والإفساد اللذين لولاهما لم يكن لى أثر فى شيء» (١٠).

ثم يقول فى مكان آخر:

«إن الكلام ينبعث فى أول مبادئه إما عن عفو البديهة وإما من كد الروية وإما أن يكون مركبا منهما»(١١).

ويوضح رأيه بقوله:

«إن البديهة قدرة روحانية فى جبلة بشرية كما أن الروية صورة بشرية فى جبلة روحانية» (١٢).

ويؤكد رأيه هذا بالقول إن الروية مزية الذات البشرية، وأما البديهة فهى واقع الطبيعة المقرر إلهيا بعيدا عن الإرادة البشرية، والحدس أو الفكر هو اختلاط أو حوار الذات بالموضوع، أو اختلاط النفس بالطبيعة، هذا الحوار الجدلى يكون الصورة الفنية.

«والفكر هو مفتاح الصنائع البشرية». ولكن هذا الفكر أو الحدس نسبى، يختلف من إنسان إلى آخر بحسب مايقوم عليه من بديهة أو روية. أى حسب غلبة الخيال أو غلبة العقل، على أن العمل الذى يقوم على البديهة لايبدو صائبا إلا إذا كان العقل فيه فاعلا وسليما.

كذلك العمل الذى يقوم على الروية، لا يبدو إلا إذا كانت الطبيعة صحيحة موافقة للمزاج.

وهكذا، فإن الحدس معرفة عامة، وهو مشترك فى الأعمال العقلية والخيالية، ثم هو كامل وأساسى فى الفعالية الفنية، الإبداع والتذوق.

والاتجاه الطبيعى يرى أن تكون الصورة (شكلا أو حركة أو لحنا) مماثلة للطبيعة؛ «فالطبيعة ينبوع الصناعات»، ولكن التوحيدى لا يترك هذه المماثلة دون تدخل الذات أو النفس، وهى مؤلفة من الفطرة والفكرة والعقل:

«ولما وهب الإنسان الفطرة وأعين بالفكرة، ورفد بالعقل جميع هذه الخصال، وماهو أكثر منها لنفسه وفى نفسه» (١٣).

وتدخل الذات فى مماثلة الطبيعة شرط عند التوحيدى لتحقيق العمل الفنى، وهذا الحوار يتم عن طريق الفكر، «والفكر بينهما مستميل منهما، ومؤد بعضهما إلى بعض». ولا يختلف مفهوم الفكر هنا، عن مفهوم الحدس عند كروتشه الذى يقول:

«إن الحدس معرفة تأتى عن طريق التصور أو الإدراك الذى تفرزه المعرفة العقلية، وعن طريق الإحساس وهو نفسى ذاتى، ويتم تفاعل الإدراك مع الحس أو تفاعل التصور مع الصورة عن طريق الحدس. ولكن الحدس يبقى متميزا كل التميز عن المعرفة العقلية»(١٤).

ولأن كروتشه هو أكبر الفلاسفة التصاقا بمفهوم الحدس، فإن مقارنته بأبى حيان التوحيدى من خلال الحدس ستوضح فلسفة أبى حيان الجمالية. ويلتقى المفكران، فى النقاط التالية:

١ ـ فى المثالية التى لا تخضع لقانون ولا تعتمد على المنفعة ولكنها تؤمن بالنفس.

٢ ـ فى النشاط الحدسى الجمالى والنشاط العقلى المنطقى، وهما صورتا المعرفة.

٣ ـ فى الحدس، وهو الشكل الأرقى المستقل للمعرفة بصورتيها العقلية والفنية، بل هو صفة مشتركة لكل معرفة إنسانية.

٤ ـ فى المنطق التابع للحدس. أما الحدس فلا يحتاج المنطق، فالمعرفة العقلية تتصف بصفة فنية حدسية، أما الفن فلا يتصف بصفة منطقية بالضرورة.

٥ ـ فى أن الفن حدس والحدس تعبير، والتعبير لغة واللغة إبداع.

٦ ـ فى أنه لا نثر دون شعر، لأنه لا وجود لمعرفة منطقية دون حدس.

٧ ـ فى أن الحدس ليس إدراكا فقط، بل إدراك وتعبير، والتعبير يصوغ الإحساس أو الانفعال أو الإدراك.

٨ ـ فى أن الحدس يتجلى فى وحدة الشكل والمضمون، وحدة الصورة والتعبير، وحدة الذات والموضوع.

٩ ـ فى أن المعرفة العقلية انتقال من المحسوس إلى التصور، وأن المعرفة الحدسية انتقال من الطبيعة إلى الصورة.

١٠ ـ الفن للفرح والتطهير والمعرفة.

١١ ـ الجمال تناسب بين التعبير والوظيفة، بين الشكل والمضمون، بين الذات والموضوع.

الحدس والديالكتيك

لعل أبا حيان سبق هيجل فى تفكيره الجدلى «الديالكتيكى»، عندما قال: إن الفكر يتم بمحصلة الضدين؛ العقل والطبيعة:

«فالعقل ينبوع العلم، والطبيعة ينبوع الصناعات، والفكر بينهما مستميل منهما ومؤد بعضهما إلى بعض بالفيض الإمكانى، والتوزيع الإنسانى»[١٥].

ويتفق هيجل[١٦] مع أبى حيان فى أن الفكر Pansée هو المعرفة، ولكن هيجل لا يعتبر الفكر بالمعنى الذى أراده أبوحيان، وهو الحدس. ومع ذلك، فإن أبا حيان قال: إن الفكر (أو الحدس هنا) هو معرفة تتولد عن نفى الطبيعة للعقل أو نفى العقل للطبيعة.

ولكن هيجل لم يرفع الفكر إلى مستوى الحدس، ولذلك بقى واقعيا. وعندما قال: إن الفن هو تعبير حسى عن المطلق من جهة، وتعبير عن الوحدة بين الطبيعة والفكر الإنسانى من جهة أخرى، فإنه كان يتوخى إبراز القيمة الذاتية.

ومع أن الفكر عند هيجل هو منبع الوجود، والأساس المطلق، ومحتوى المعرفة الكلية ـ الجزئية، فإنه عند أبى حيان هو المعرفة الحدسية (العقلية والحسية)، أما الأساس المطلق فهو الفكر المطلق (الله)، وهو سبب الفكر النسبى (الإنسان).

وجدلية هيجل ترسم تطور المعرفة القائم على التناقض، وهو مصدر الحركة القائمة على قانون النفى ونفى النفى.

ولقد تبنى أبوحيان آراء الكندى فى تطور المعرفة من المطلق إلى الواقع الجزئى، حيث قال:

«إن الله عز وجل علة العقل والعقل علة النفس والنفس علة الطبيعة، والطبيعة علة الأكوان الجزئية».

والفن عنده هو علاقة بين الطبيعة (الواقع) والإنسان (الذات). وأبوحيان يطمح إلى تصوير المجال الفكرى والإلهى. وهو مشغول بالحقيقة، مشغول بالروح، مشغول بالله.

وعنده إن الفن يقوم بتصوير المطلق تصويرا حسيا؛ أى تصوير العرض الحسى للمطلق، كما ذكرنا.

وإذا كانت ثمة علاقة بين هيجل وأبى حيان، فإن الافتراق يبدو فى مادية هيجل، عندما يرى أن المطلق المحسوس هو لصالح الإنسان، أما أبوحيان فيبدو أكثر مثالية عندما يرى أن المطلق هو الله، وهو محسوس بآثاره ومخلوقاته. وهكذا، فإن الفن عند هيجل هو معرفة وحفر فى ديالكتيك النفس. أما عند أبى حيان، فهو مماثلة الطبيعة بقوة النفس، وهو

حدس. ومع ذلك، نستطيع أن نميز المنطق الجدلى فى فكر أبى حيان الجمالى بالاستقراء التالى:

يفرق أبوحيان ـ كما رأينا ـ بين نوعين من الإنتاج الإنسانى، نوع يصدر عن المحاكمة العقلية (الروية)، ونوع يصدر عن المحاكمة الحدسية (البديهة)[١٧]، والأعمال التى تصدر عن الروية والعقل تدخل فى نطاق العلم الصرف، والأعمال التى تصدر عن البديهة والحدس تدخل فى نطاق الفن.

والأصل أن الله عز وجل هو العلة الأساسية فى وجود الذات (الإنسان) والموضوع (الطبيعة) ومحصلتهما العقل، وتقابله الغريزة ومحصلتها (الحدس) أو الفكر.

وهكذا، فإن الله وهو المطلق والمثل الأعلى. وعالم الغيب والحقيقة، هو السبب الأول والقضية المطلقة، وهو سبب التطور الجدلى.

والقضية الأولى فى عملية الخلق هى الإنسان (الذات)، وهو نسبى معلوم ومتحول بالاختيار، وتقابله الطبيعة (الموضوع)، وهى قوة من قوى البارى.

ومفتاح الذات هو العقل والروية، ومفتاح الطبيعة هو البديهة، وتفاعل الروية مع البديهة محصلته الحدس (أو الفكر بالمعنى التوحيدى)؛ أى أن الحدس مركب جدلى يتألف من قضية وطباق، وهو يمتاز عن التطور العلى المباشر الذى تحدث عنه الكندى، ويبقى الله المطلق هو سبب هذا التركيب الجدلى. فالله هو الغيب عندنا وهو المعلوم عند الله وحده، ولا ينكشف الغيب إلا اتفاقا، عند الأنبياء والأولياء وأصحاب كشف الغطاء والسريرة.

«إن وجه الحادث المجهول عندنا اتفاق، ووجه الحادث المعلوم عند الله عز وجل غيب، فلو ظهر الغيب (للأنبياء والأولياء) لبطل الاتفاق»[١٨].

بين الذات والعقل

يرى أبوحيان أن الإنسان يشترك مع الحيوان بالغريزة والفطرة، ولكنه يتميز عنه بالإدراك المنطقى وبالحدس الفنى. فهو يذكر على لسان أستاذه أبى سليمان فى كتاب (الهوامل):

«ذكر بعض الباحثين عن الإنسان، أنه جامع لكل ما تفرق فى جميع الحيوان، ثم زاد عليها وفضل بثلاث خصال:

بالعقل، والنظر فى الأمور النافعة والضارة.

وبالمنطق، لإبراز ما استفاد من العقل بواسطة النظر.

وبالأيدى، لإقامة الصناعات، وإبراز الصور فيها مماثلة للطبيعة بقوة النفس»[١٩].

ولابد من مقارنة آراء التوحيدى بآراء من سبقه من المفكرين العرب، من أمثال ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) فى كتاب (الشعر والشعراء)[٢٠]، وابن طباطبا (ت ٣٢٢هـ) فى مقدمته لكتاب (عيار الشعر) [٢١]، ولاشك أن مبادئه مستقاة من الفكر الأرسطى، القائم على المحاكاة والعقلانية. ولعل كتاب (فن الشعر) المترجم عن السريانية (سنة ٣٢٨ هـ) كان مرجعهما.

فابن طباطبا اتباعى يدعو إلى انتهاج مسلك الأقدمين، ويجعل أعمالهم مقياسا لجودة الإبداع. فهو يضع للإبداع شروطا عقلية، أولها اتساع المعرفة وتنوعها، وثانيها إحكام العقل والإيثار الحسن واجتناب القبيح ووضع الأشياء فى مواضعها. فهو يعارض مبدأ الجاحظ[٢٢] فى الاعتماد على الغريزة، ويضع شروطا عملية وقاعدية لجودة العمل ونجاحه، وبهذا لا يفرق بين الشعر والنثر.

فالشعر والإبداع، هو صنعة عند ابن طباطبا، تخضع لجميع شروط الصنعة العادية. والقصيدة هى «كالسبيكة المفرغة، والوشى المنمنم، والعقد المنظم واللباس الرائق»، ونلاحظ أن جميع الصيغ المشبه بها هى صناعية عادية.

وإذا كان الفن صنعة، فإن التذوق عنده هو الفهم: «وعيار الشعر أن يورد على الفهم الثاقب، فما قبله واصطفاه فهو واف، وما مجه ونفاه فهو ناقص».

وهكذا، فإن ابن طباطبا يجعل هدف الفن ليس الجمال فقط، بل المنفعة والمتعة وحسن الأخلاق، دونما تفريق بين الجمال والأخلاق والخير.

ولكن جميع الأعمال التى تخضع للروية والعقل والمنطق، تحتاج البديهة، لأن الروية أقل إدراكا لقوانين الطبيعة.

فأعمال الحساب والدواوين كديوان المال، وديوان الضرب وديوان الشرطة والمظالم[٢٣]، ليست أعمالا بليغة بذاتها، ولكنها تحتاج إلى أسلوب بليغ. ولا يكون الكاتب أو المحاسب كاملا، إلا إذا نهض بحظ من البلاغة. وهذا لا يتم إلا عند المجودين (مثل جعفر بن يحيى البرمكى). وقد لا تكون البلاغة شرطا هنا، ولكن لا يغفر لصاحب الديوان أن يكون أداؤه رديئا، أو يكون خطه متعثراً «فالخط الردئ إحدى الفدامتين»:

«ومدار المال ودوره وزيادته و وفوره، على هذه الدواوين التى إما أن يكون حظ البلاغة فيها أكثر، وإما أن يكون أثر الحساب فيها أظهر، وإما أن يتكافأ»[٢٤].

ويقول أبوحيان:

«ألا تعلم أن أعمال الدواوين التى ينفرد أصحابها فيها بعمل الحساب فقيرة إلى إنشاء الكتب فى فنون ما يصفونه ويتعاطونه، بل لا سبيل إلى العمل إلا بعد تقدمة هذه الكتب، التى مدارها على الإفهام البليغ، والبيان المكشوف والاحتجاج الواضح، وذلك يوجد من الكاتب المنشئ»[٢٥].

«ولو أنصفت لعلمت أن الصناعة جامعة الأمرين، أعنى الحساب والبلاغة، والإنسان لا يأتى إلى صناعة فيشقها نصفين ويشرف أحد النصفين على الآخر»[٢٦].

النفس والذات الإنسانية

وحاصل ما يقول أبوحيان فى الإنسان أنه متميز بالنفس والعقل والتحكم بالعمل، وهو إذا كان يتمتع بالروح كالحيوان، فلأن الروح حى سبب الحياة، أما النفس فهى من خصائص الإنسان فقط. يقول أبوحيان:

«ولم يكن الإنسان إنسانا بالروح بل بالنفس، ولو كان إنسانا بالروح، لم يكن بينه وبين الحمار فرق»[٢٧].

ثم يقول:

«الإنسان تابع النفس وليست النفس تابعة للإنسان، لأن الإنسان إنسان بالنفس» [٢٨].

ولكن ما المقصود بالنفس وما الروح؟ يعرف أبو حيان الروح: «إنه جسم لطيف منبث فى الجسد على خاص مافيه»[٢٩]، ويعرف النفس الناطقة: «إنها جوهر إلهى، وليست فى الجسد على خاص ماله فيه. ولكنها مدبرة للجسد» [٣٠].

فالنفس عند التوحيدى جوهر إلهى، خارجة عن الجسد، رغم خصوصيتها له، على عكس الروح المنبثة فى الجسد التى تسبب له الحياة، سواء أكان الجسد جسد إنسان أم جسد حيوان.

ويجب أن ننتبه، منذ الآن، إلى أن ثمة لبسا عند ناقلى الفكر الغربى فى ترجمة كلمة Esprit أو Spirit، فتارة تترجم «الروح» وتارة تترجم «النفس» وتارة «الفكر».

ومن استعراض معنى كلمة «نفس» عند التوحيدى، يتضح لنا أنها تعنى «الذات الإنسانية»، من حيث هى كينونة حية وليس من حيث هى جسد. والإنسان هو الوحيد الذى يشعر أنه إنسان، إنه يشعر بذاته، ويستطيع أن يميزها عن الكائنات الأخرى، وبخاصة الحيوان الذى لايشعر بذاته إلا من خلال الغريزة، أما الإنسان فإنه يميز ذاته بواسطة الفكر الذى يدل على الوجود ـ كما يقول ديكارت، وبواسطة الفطرة ـ كما يقول فرويد.

يقول أبو حيان:

«ولما وهب الإنسان الفطرة، وأعين بالفكرة، ورفد بالعقل، جمع هذه الخصال وما هو أكثر منها لنفسه وفى نفسه. وبسبب هذه المزية الظاهرة فضل جميع الحيوان حتى صار يبلغ مراده بالتنسيق والأعمال، واستخراج المنافع، وإدراك الحاجات بها، وهذه المزية التى له مستفادة بالعقل» [٣١].

وتتجلى ذات الإنسان بالعقل، فإذا كان العقل يورث العلم بالذات ويميزها عن الطبيعة، فإن هذا إنما ينتج عن العمل، وهو شرط إنسانى، ولا قيمة للعلم بلا عمل:

«فإذا كان العمل قاصرا عن العلم، كان العلم كلا على العالم. وأنا أعوذ بالله من علم عاد كلا، وأورث ذلا، وصار فى رقبة صاحبه غلا»(٣٢).

والصورة العليا للفكر هى الإرادة التى تنتج أعمالا وليس معارف مجردة أو وقائع طباعية. وتأتى الإرادة بعد المعرفة، فبالنظر يفهم الإنسان الأشياء، وبالعمل يبدلها، وبالنظر يمتلك الكون، وبالعمل يخلقه ـ كما يقول كروتشه(٣٣).

ويمتاز الإنسان بحرية الاختيار فى عمله، ويلعب العقل والعلم دورهما فى هذا الاختيار، وفى هذا يقول التوحيدى:

«الذوق وإن كان طباعيا، فإنه مخدوم الفكر، والفكر مفتاح الصنائع البشرية، كما أن الإلهام مستخدم للفكر، والإلهام مفتاح الأمور الإلهية»(٣٤).

أما الحيوان، فيتمتع بدوافع الغريزة؛ فهى التى تلهمه فى تصرفاته المتشابهة. ولكن للإنسان نصيبا بسيطا من غرائزه ترفده فى اختياره تصرفاته وثمرة ذلك تصرف متميز ونافع ودائم.

وكذلك الحيوان، فله نصيب ضعيف من الاختيار، كما هو شأن النحل، يقول أبوحيان:

«ولما كان الحيوان كله، يعمل صنائعه بالإلهام على وتيرة واحدة. وكان الإنسان يتصرف فيها بالاختيار، صح له من الإلهام نصيب حتى يكون رفدا له فى اختياره (وكذلك يكون النحل أيضا)، صح له من الاختيار قسط فى إلهامه حتى يكون ذلك معينا له فى اضطراره، إلا أن نصيب الإنسان من الإلهام أقل، كما أن قسط سائر الحيوان من الاختيار أندر، وثمرة اختيار الإنسان إذا كان معانا بالإلهام أشرف وأدوم وأجدى وأنفع، وأبقى وأرفع من ثمرة غيره من الحيوان إذا كان مرفودا بالاختيار. لأن قوة الاختيار عند الحيوان كالحلم، كما أن قوة الإلهام فى الإنسان كالظل»(٣٥).

وإذا كان الحيوان يشترك مع الإنسان فى ممارسة العمل الغريزى الفطرى، فإنه لايستطيع أن يشاركه فى ممارسة العمل العقلى أبدا، ومراحل العمل العقلى، الإرادة والتعبير. والإدراك العقلى للأشياء يحدد قيمتها الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية، وهى ميزة إنسانية لايقدر عليها الحيوان، مهما بلغت درجة تدريبه، فالببغاء والقرد والكلب وجميع حيوانات السيرك التى يجرى تدريبها، قد تقوم بأعمال تتجاوز المألوف الغريزى، وردود الفعل الشرطية، ولكنها لاتصل إلى حدود الإدراك العقلى والمحاكمة. وقد نتوهم ذلك، ولكننا أبدا لن نتوهم أن الحيوان قادر على التعبير عن المدركات كالإنسان. وعندما يتساءل التوحيدى: «ما سبب تصاغى البهائم والطير إلى اللحن الشجى والجرم الندى، وما الواصل فيه إلى الإنسان العاقل المحصل حتى يأتى على نفسه؟»(٣٦). فهو يبحث عن مقدرة الحيوان على الإدراك. هنا نتذكر قول كروتشه:

«إذا كان الحيوان غير قادر على التعبير، فهو غير قادر على الإدراك أصلا، فالإنسان يحتوى الحيوانية إلى الغريزية، ولكن الحيوان لا يستطيع أن يتصف بالعقلانية الإنسانية»(٣٧).

ويرى كروتشه أن العمل العقلى يفرز تصورات، أما العمل الفنى فإنه يفرز صورا.

فالعمل العقلى عمل معرفى منطقى يقوم على معرفة كلية، تفرز تصورات. والعمل العلمى الصرف يستعصى على الإنسان غير العالم، وهو لا يعنى الإنسان المبدع بالتفضيل.

وقد لا تكون تصورات الإنسان العادى خلاقة متقدمة، بل تبقى غالبا عند حدود التدبير والمنفعة عندما لاتكون هذه التصورات قائمة على محاكمة منطقية. وحسب أبى حيان، يمتاز الإنسان العادى بالعقل والنظر فى الأمور النافعة والضارة وبالمنطق لإبراز ما استفاد من العقل بواسطة النظر (٣٨).

الانحراف عن الحدس

يقوم العمل الفنى (الصناعة) عند التوحيدى على «مماثلة الطبيعة بقوة النفس».

ومع ذلك، يخرج العمل عن صفته الحدسية إذا ما تعرض للتكلف، أو المحاكاة، أو الرمز أو النفعية. أما التكلف، فإن مادته هى الصنعة وسرعان ماينزلق إلى الوهم. يقول التوحيدى:

«إن الكلام (ويعنى الأثر) صلف تياه لايستجيب لكل إنسان، ولا يصحب كل لسان، وخطره كثير، ومتعاطيه مغرور، .... ومادته العقل، والعقل سريع الحؤول [التحول] خفى الخداع، وطريقه على الوهم، والوهم شديد السيلان [الانتشار] «والتكلف فى البيان أبين عوارا، وأظهر عارا، وأقبح سمة، وأشنع وصمة» (٣٩).

ويشترك أبو حيان مع الجاحظ فى ضرورة تجنب التكلف. فهو يورد حديثا عن ثمامة، يتساءل فيه:

«ما البيان؟ . فيجيب جعفر بن يحيى: أن يكون الاسم يحيط بمعناك، ويجلى عن مغزاك، وتخرجه عن الشركة، ولا تستعين عليه بالفكرة، والذى لابد منه أن يكون سليما من التكلف بعيدا عن الصنعة بريئا من التعقيد غنيا عن التأويل» (٤٠).

أما المحاكاة: فهى نقل المادة الطبيعية أو أى أثر مادى سابق نقلا حرفيا، بحسب منطق تصورى، فنقل الواقع أو نقل الطبيعة كما هى، هو عمل يقوم على الدربة والعادة، وكذلك عزف قطعة موسيقية بمهارة هو محاكاة تحتاج إلى دربة وعلم. ونقل لوحة الجوكندة لا يرفع الناقل إلى مرتبة المبدع مهما كان نقله دقيقا، وكذلك شأن التصوير الفوتوغرافى، مهما كان محورا بتقنيات مختلفة.

ذلك أن موقف الفنان من الطبيعة هو موقف حدسى، فهو يتمثل الطبيعة عن طريق الحدس ولا يحاكيها نقلا آليا «فالفنان يرفع الطبيعة إلى المثالية أو هو يقلد الطبيعة مثاليا» - كما يقول كروتشه، وهذا ماكان يعنيه أبوحيان عندما قال بمماثلة الطبيعة بقوة النفس.

أما الرمز فهو عقلى أو فنى، والرموز العقلية فى الرياضيات والعلوم ليس محلها الفن. ولكن ثمة رمزا حدسيا يصبح آية فنية؛ لأن الرمز مرادف للحدس.

والأسطورة رمز يتألف من مزج الواقع بالطبيعة، وهذا المزج عمل حدسى منطقى يدخل فى مجال العقل أكثر من دخوله فى مجال الحس. والجمالية المنطقية عند كروتشه هى السمة التى يتسم بها الفن القائم على تصورات أو على صورة كلية.

وأما النفعية فمن الصعب نفيها فى أية صناعة، ولكن عندما تفقد هذه الصناعة الحس الجمالى فإنها تنحرف عن الفن.

إن كلمة «فن» المتداولة اليوم تحمل معنى الصناعة نفسه فى كتب المؤلفين العرب والمسلمين.

ومع ذلك، فإن الصنائع التى ينتجها الصناع لم تكن على نوعين، رفيعة Fine وصغرى Minor بل إن جميع الصنائع هى آثار فنية، ولم يكن من تمييز فى قيمتها على أساس المنفعة، لأنها كلها كانت نافعة وممتعة بطرافتها، وبجمالها، على عكس مايبدو فى آثار الفن التشكيلى الغربى (اللوحات والتماثيل) التى لا يقصد من ورائها الاستعمال النفعى، بل التمتع الجمالى فقط، وينحرف العمل عن الفن إذا اقتصر الهدف منه على المنفعة، ولكن فى الفن الإسلامى تبدو السجادة والمنمنمة والفسقية والإناء، مجرد أشياء استعمالية يتحكم فى صنعها الغرض النفعى والاستعمالى، ولكن أكثرها آيات يتحكم فى تنميقها ورقشها أو نقشها وتلوينها حس جمالى؛ أى أن الأثر الإسلامى كان فنا ومتاعا فى وقت واحد. ومدار ذلك على الحدس، وهو الشرط اللازم للتفريق بين العمل العقلى والعمل الفنى الذى يقوم على العقل والمنطق والإدراك، كما يقوم على الحس الجمالى والذوق. وليس من السهل التمييز بين حالة الإدراك والحس. والمصطلح الذى استعمله الفلاسفة المحدثون من أمثال كروتشه ، وهو اصطلاح «الحدس» intuition للتمييز بين العمل

العقلى والعمل الفنى ـ يقول كروتشه ـ «إن الفن حدس ولكن الحدس ليس بالفن فى كل الأحيان» (٤١). كان أبوحيان قد اعتمده لتفسير آلية الإبداع الفنى، قبل الفلاسفة المعاصرين بألف عام تقريبا، عندما رأى أن العقل ينبوع العلم، والطبيعة ينبوع الصناعات. والفكر بينهما مستمل مهماز، ومؤد بعضهما إلى بعض بالفيض الإمكانى، والتوزيع الإنسانى(٤٢).

الحدس وصورة غير المشبه

يتساءل أبوحيان عن ماهية الصورة، فيقول: «هى التى بها يخرج الجوهر إلى الصورة عند اعتقاب الصورة إياه». وهو يبحث عن الصورة فى الماهية، وهذا البحث الحدسى موضوعه المطلق المثبت فى ماهية الصورة. والمطلق هو التوحيد، هو الواحد، هو الله. يقول التوحيدى:

«وأنا أعوذ بالله من صناعة لاتحقق التوحيد، ولاتدل على الواحد، ولاتدعو إلى عبادته والاعتراف بوحدانيته، والقيام بحقوقه، والمصير إلى كنفه، والصبر على قضائه والتسليم لأمره»(٤٣).

والصورة الإلهية «هى التى تجلت بالوحدة وثبتت بالدوام ودامت بالوجود»(٤٤). وجميع الصفات المثلى هى وسيلة لمعرفته، وليست حقائق مجسدة فيه. ولكن كيف يتم للإنسان رسم الصورة الإلهية؟ يقول أبوحيان:

«فلما جل عن هذه الصفات، بالتحقيق فى الاختيار، وصف بها بالاستعارة على الاضطرار، لأنه لابد لنا من أن نذكره ونصفه وندعوه ونعبده ونقصده ونرجوه ونخافه ونعرفه» (٤٥).

«فالوجود والكرم والحكمة والقدرة والجبروت والملكوت (هذه الصفات التى يوصف بها الله) تأبى ذلك، فصارت هذه الأسماء والصفات سلالم لنا إليه، لا حقائق يجوز أن يظن به شئ منها» (٤٦).

فالله يبقى هو المطلق والكل «إن الكل باد منه، وقائم به موجود له وصائر إليه» (٤٧) ثم يقول: «يضيق عنه الاسم مشارا إليه، والرسم مدلولا به عليه» (٤٨)؛ أى ليس من الممكن تصوير الوجه الإلهى.

ويخاطب التوحيدى الإنسان فيقول:

«إذا سما بك العز إلى علياء التوحيد، فتقدس قبل ذلك عن كل ماله رسم فى الكون، وأثر فى الحس، وبيان فى العيان» (٤٩).

هكذا يتجلى الحدس كاملا فى الصورة الإلهية. وبصورة عامة، كان الإنسان فى الفكر العربى قيمة نسبية، والله وحده هو القيمة المطلقة، ولكن الإنسان ينزع بطموحه إلى أن يبحث عن سر هذه القيمة المطلقة المتمثلة فى الكمال المطلق والجلال المطلق والجمال المطلق، كما يسعى إلى التمثل بها، وبهذا يتجه الإنسان دائما نحو الله، نحو المطلق، فهو ملاذه فى ضعفه وعجزه، وهو مثاله فى قوته وسعيه.

وهكذا، فإن الإبداع هو محاولة مستمرة للبحث عن الجمال المطلق، وتبقى أداة المبدع إنسانية وليست إلهية أو سحرية أو نبوية، بمعنى أن حدسه فقط هو الذى ينقل من الجميل المطلق ماهو ممكن له، وليس إعجازه أو وحيه أو طلاسمه.

وحدس الجمال المطلق غير قابل للتشخيص، لأن الله غير قابل للتماثل والتصور «ولم يكن له كفوا أحد».

وينادى أبوحيان بتنزيه الصورة الإلهية عن كل شبه وكل تورية:

«وأما من أشار إلى الذات، فقط بعقله البرئ السليم، من غير تورية باسم، ولاتحلية برسم، مخلصا مقدسا، فقد وفى حق التوحيد بقدر طاقته البشرية، لأنه أثبت الآنية ونفى الأنينية والكيفية، وعلاه عن كل فكر وروية»(٥٠).

ومما لاشك فيه أن الصورة الإلهية تبتدئ واضحة فى الرقش العربى، الهندسى واللين، ففى الرقش يتم إلغاء الجوانب الحسية والمادية فى الطبيعة؛ وذلك لإدراك الجوهر، وفى بعض الرسم التشبيهى المحور محاولة لتجاوز عالم الشهادة إلى عالم الغيب.

الحدس والصورة المشبهة

يفرق أبوحيان بين الصورة الإلهية وموضوعها المطلق، والصورة التشبيهية وموضوعها الطبيعة وهى أثر من آثار الله الخالق. ولا يتحدث أبوحيان هنا فى مسألة المنع أبدا، بل هو يفسر التشبيه عندما يسأل أبا على مسكويه عن أسباب طلب الإنسان للأشياء والأمثال، أو للصورة الحسية لما هو موهوم معروف، أو لما هو معقول غير قابل للتشخيص، فيجيبه أبو على، من أننا ننشد صور الأشياء وأمثالها فى حالات ثلاث:

أولا: لإدراك أشياء سبق أن أدركتها الحواس، فإذا أخبر الإنسان بما لايدركه، أوحدث بما لايشاهده، وكان غريبا عنده، طلب له مثالا من الحس، فإذا أعطى ذلك أنس به وسكن إليه لألفة له.

ولايغنى حس السمع عن حس البصر، لإدراك صورة الشئ الغائب إدراكا ممتعا.

ثانيا: لإدراك الموهومات، فالأشياء أو الكائنات الوهمية، لايمكن أن يستقر لها شكل فى ذهنه، إلا بعد تصويرها صورة تستقر فى الذهن، وقد تكون هذه الصورة مركبة من صور أخرى قد شاهدها.

ثالثا: لإدراك المعقولات، فإن تصوير الأمور المعقولة بمثال حى، أمر يجعل هذه المعقولات مألوفة تسكن إليها النفس، وتأنس بها، فإذا ألفتها سهل عليها حينئذ تأمل أمثالها.

تحريف الطبيعة بقوة النفس

يفرق أبوحيان بين الصورة الطبيعة وهى صورة الواقع أو الموضوع بذاته، والصورة الفنية المشبهة التى تفارق الأصل مفارقة تامة أو محدودة، وهذا مايسمى بتحوير الواقع.

يقول أبوحيان:

«كل جسم له صورة، فإنه لايقبل صورة أخرى من جنس صورته الأولى البتة، إلا بعد مفارقته الصورة الأولى، ومثال ذلك أن الجسم إذا قبل صورة أو شكلا كالتثليث، فليس يقبل شكلا آخر من التربيع والتدوير، إلا بعد مفارقته الشكل الأول»[٥١].

ولكن الفنان المبدع يسعى إلى مشاكلة فى التشبيه، وفى ذلك مهارة وإرضاء للمتذوقين الذين لا يرغبون بمشابهة المثل والمقياس دائما. ولهذا يقول التوحيدى:

«لما تميزت الأشياء فى الأصول تلاقت ببعض التشابه فى الفروع. ولما تباينت الأشياء بالطبائع تآلفت بالمشاكلة فى الصنائع، فصارت من حيث افترقت مجتمعة، ومن حيث اجتمعت متفرقة»[٥٢].

والتوحيدى يعتمد فى الصورة الطبيعة على النفس؛ أى على الذات، دون أن يغفل الطبيعة.

ولأن الطبيعة ليست هى المطلق، بل هى من آثار هذا المطلق، كان التعامل معها ـ بقوة النفس ـ أساس العمل الفنى التشبيهى الذى لانرى مبررا لمنعه وتحريمه.

ولكننا مع ذلك نعترف بأن الإنسان لايستطيع أن يضاهى المطلق فى خلق الطبيعة وتصويرها بهذا الكمال والجمال. فالطبيعة بما تتضمن من هيئات حية ومشاهد جامدة تستمد جمالها من الخالق. أما مرتسم الطبيعة على الروح الذى نمارس عليه التصوير، فإنه يستمد جماله من المخلوق الذى لايستطيع أن يرقى إلى مرتبة الخالق، «وإن أشهر الناس عذاباً يوم القيامة، المصورون الذين يضاهون بخلق الله»، كما ورد فى الحديث الصحيح[٥٣].

ولذلك، فإن التصوير الطبيعى يبقى محرفا ناقصا نسبيا. ومع ذلك فإنه يرنو إلى الإطلاق، والإنسان موجود إذا كان يرنو إلى الإطلاق، وهو دائم السعى إلى الكمال، ودائم البحث عن الجمال، وهدفه الخلود والجلال.

الجمال والتناسب

يرى عبد القاهر الجرجانى (ت ٤٧١هـ) فى نظريته «النظم» أن الألفاظ ترتبط بالمعانى من خلال النظم، وأن الإبداع الفنى لايتم بإفراغ المعانى المتناثرة فى قوالب شعرية كيفما اتفق، وإنما هى كل وجدانى متماسك، متناسق، ولكل جزء دلالته، وهى دلالة ترتبط بالكل ارتباطا عضويا[٥٤].

وهو يرى التناسب مقياس الإبداع فى الصياغة الفنية لإخراج التعبير فى أجلى صورة وأبدعها. وعنده تلتقى فلسفة اللغة بفلسفة الفن، وتبقى نظريته فى النظم صالحة لدراسة الأدب ونقده، لأنها تعتمد على علم النحو. ولكننا، إذا تذكرنا أن علم النحو هو كعلم الجمال، لكل منهما قواعد ثابتة بحسب كل لغة أدبية، أو لغة فنية، تكوّن لدينا أساس لتحديد البلاغة والإبداع عنده.

ولكن الكلام عند أبى حيان «مركب من اللفظ اللغوى، والصوغ الطباعى، والاستعمال الاصطلاحى»؛ أى أن أباحيان يضع شروطا إضافية للإبداع وهى شرط الصنعة أو التقنية.

ثم يتحدث أبوحيان عن شرط آخر وهو الإتقان والروّية. فيقول:

«لأن من يرد عليه كتابك، فليس يعلم أسرعت فيه أم أبطأت، وإنما ينظر أصبت فيه أم أخطأت، أحسنت أم أسأت. فإبطاؤك غير مضيع إصابتك، كما أن إسراعك غير معف على غلطتك» (٥٥).

ولكن النظم عند الجرجانى يقوم على العقل، أما التناسب عند التوحيدى فيقوم على الحدس. يؤكد التوحيدى التناسق والتناسب الداخلى فى العمل الفنى؛ فهو يرى الجمال ليس مجرد تناسب موضوعى، بين الأعضاء والأجزاء، بل إن دور النفس فى تقرير هذا التناسب هو الأساس.

فالجمال عند التوحيدى «كمال فى الأعضاء، وتناسب بين الأجزاء مقبول عند النفس» (٥٦). ويوضح هذا الكلام بقوله:

«ثم إن شأن النفس إذا رأت صورة حسنة متناسبة الأعضاء فى الهيئات والمقادير والألوان وسائر الأحوال، مقبولة عندها، موافقة لما أعطتها الطبيعة، اشتاقت إلى الاتحاد بها فنزعتها من المادة واستثبتتها فى ذاتها، وصارت إياها» (٥٧).

ويتحدث التوحيدى عن التناسب بين الشكل والمعنى. فيقول على لسان أستاذه أبى سليمان:

«المعانى المعقولة بسيطة فى بحبوحة النفس، لايحوم عليها شئ قبل الفكر، فإذا لقيها الفكر بالذهن الوثيق والفهم الدقيق ألقى ذلك إلى العبارة [الشكل]، والعبارة حينئذ تتركب بين وزن هو النظم للشعر، وبين وزن هو سياقه الحديث، وكل هذا راجع إلى نسبة صحيحة أو فاسدة، وصورة حسناء أو قبيحة. وتأليف مقبول أو مجموع وذوق حلو أو مر...» (٥٨).

«والجمال يتجلى فى التناسب بين اللفظ الحر الخالى من التكلف وبين المعنى الحر. ومتى فاته اللفظ الحر لم يظفر بالمعنى الحر، لأنه متى نظم معنى حرا ولفظا عبدا أو معنى عبدا ولفظا حرا، فقد جمع بين متنافرين بالجوهر، ومتناقضين بالعنصر» (٥٩).

ويذكرنا هذا القول بما أورده الجاحظ فى (البيان والتبيين)؛ إذ يقول:

«فإذا كان المعنى شريفا واللفظ بليغا، وكان صحيح الطبع، بعيدا عن الاستكراه ومنزها عن الاختلال مصونا عن التكلف، صنع فى القلوب صنيع الغيث فى التربة الكريمة» (٦٠).

فليس الفن مجانيا عند أبى حيان، وليس الجمال الفنى فوضى وارتجال، بل هو تناسق وتناسب بين المنفعة والحس، وبين العقل والعاطفة، بين الوظيفة والشكل.

وهذا الرأى يصحح ماكان شائعا من أن الجمال تناسب فى الأشكال فقط، أى تناسب أجزاء الشئ كما كان يقول هوجارت فى كتابه (تحليل الجمال).

ويزداد الجمال تقديرا عندما يقوم الانسجام بين الشكل والوظيفة. ونحن، عندما نتصور جسم الرجل الجميل، لابد أن نرمز إلى قوته ومقدرته المتفوقة على الكسب، الذود عن الزمرة؛ فنتصور كتفيه العريضتين وصدره الصامد وعضلاته المشدودة.

وعندما نتصور جسم المرأة نتذكر وظيفتها الأصلية وهى الأمومة، فندور كشحها وبطنها ونبرز نهديها المرضعين. وفى

جميع الصيغ الفنية، لابد أن نحقق هذا التناغم والانسجام بين هذه الصيغ ومضمونها الوظيفي.

ولاشك أن التناسب بقوة النفس لايكون على وتيرة واحدة؛ ذلك لأن النفس ليست واحدة، بل هي خاصة تختلف من إنسان إلى آخر حسب ثقافته وتجاربه وموقعه من الطبيعة. وقوة الذات تتجه إلى السيطرة على الطبيعة لإبراز العنصر الجمالي فيها؛ كما تتجه إلى تنويع الرؤى والحدس منها، والتعبير عن موقف جمالي مبدتع.

التذوق بفعل النفس

أما التذوق، فهو حالة انجذاب بين الذات والأثر الفنى؛ فالمتذوق يتحد بالطبيعة - وهى الموضوع - بتأثر النفس، وذلك بأن ينزع عن الطبيعة المادة ويلتحم بها.

الانجذاب يتم إذن مع المعنى المجرد للمادة أو الطبيعة. وبذلك يتحقق التأمل الفنى والتذوق الجمالى. أما الانجذاب نحو المادة ذاتها، فهو انحراف يأتى عن الشوق الجنسى، ويهبط بالعمل الفنى إلى مستوى اللذة، ولايحصل الاتحاد والالتحام مع الموضوع.

وذلك «لأن الجسد لايتصل بالجسد على سبيل الاتحاد، بل عن طريق الممارسة». «وهذا من النفس غلط كبير وخطأ، لأنها تنتكس من الحال الأشرف إلى الحال الأدون» (٦١).

والتذوق عند أبى حيان يقوم على الحدس، كالإبداع، أى أنه يقوم على شروط مشابهة. ويطرح أبوحيان سؤالا عن سبب استحسان الصورة فيقول:

«ما سبب استحسان الصورة الحسنة؟ أهذه من آثار الطبيعة [الموضوع]؟ أم هى من عوارض النفس [الذات] أم هى من دواعى العقل أم من سهام الروح؟» (٦٢).

ويجيب مسكويه عن هذا السؤال: بأن للذات والموضوع دورا فى تحقيق التذوق الذى يتم بالحدس أيضا، لوجود عوامل معقدة تجعل الإدراك العقلى، وحده، عاجزا عن التذوق. ولنحلل شروط التذوق كما وردت على لسان

التوحيدى (الهوامل والشوامل ص ١٤٠ - ١٤٣) بما يلى:

«ثم إن من شأن النفس إذا رأت صورة حسنة متناسبة الأعضاء فى الهيئات والمقادير والألوان وسائر الأحوال، مقبولة عندها، موافقة لما أعطتها الطبيعة، اشتاقت إلى الاتحاد بها، نزعتها من المادة واستثبتتها فى ذاتها وصارت إياها».

«والذى ينبغى أن يعلم، أن كل مزاج متباعد من الاعتدال، تكون له مناسبة نحو أمور خاصة، ويخالفه المزاج الذى هو منه فى الطرف الآخر من الاعتدال، حتى يستقبح هذا مايستحسن هذا، وبالضد».

وحاصل هذا ما يلى:

١ - يخضع التذوق إلى تفاعل الذات والموضوع، فالذات هنا هى المتذوق الذى يجب أن يتمتع بمزاج معتدل فلا ينفر إلى الغريب المتطرف والشاذ المنحرف. أما الموضوع، وهو هنا الأثر الفنى، فيجب أن يتمتع بتناسب أعضائه فى الشكل واللون وسائر الهيئات لكى يصبح جديرا بالاستحسان.

٢ - إن الإدراك العقلى ليس كاملا؛ لأن ثمة عوامل تتدخل فى عملية التذوق، هى هيولى الموضوع أى مادته وشكله وصورته، ومزاج المتذوق. ولذلك لابد للمتذوق من الوهم المركب «والوهم تابع للحس والحس تابع للمزاج، والمزاج تابع أثر من آثار الطبيعة».

ويرى أبوحيان أن الرؤية تتم بالبصر والبصيرة معا «فقد تكون صورة المداد فى الإبصار سوداء، ولكنها فى البصائر بيضاء» (٦٣)، والأصل أن هناك حوارا مستمرا بين النفس (الذات) وبين الطبيعة (الموضوع)؛ فالطبيعة تتلقى أفعال النفس وآثارها. لذلك، فإنها عندما تشكل صور الهيولى؛ أى المادة الخامية للعمل الفنى، فإنها تجعل هذه الصورة وفق رغبة النفس (الذات) وحسب استعدادها لقبول هذه الصور. وهذا هو التذوق فيما يرى أبوحيان.

إن الطبيعة مقتفية أفعال النفس وآثارها، فهى تعطى الهيولى والأشياء الهيولانية صورا بحسب قبولها، وعلى قدر استعدادها، وتحكى فى ذلك فعل النفس فيها، أعنى فى

استعدادها، وتحكى فى ذلك فعل النفس فيها، أعنى فى الطبيعة، ولأنها بسيطة تقبل من النفس صورا شريفة تامة، فإذا أرادت أن تنقش الهيولى بتلك الصور أعجزت الأمور الهيولانية عن قبولها تامة وافية، لقلة استعدادها، وعدمها القوة الممسكة الضابطة ماتعطاه من الصورة التامة.(٦٤)

وبهذا المعنى يقول كروتشه:

«ليس من قانون ثابت معترف به يحدد الشروط الفنية للجمال وإن جميع عمليات الاستنتاج والاستقراء التى نعمد بواسطتها للكشف عن الجمال هى عمليات حدسية لاتقوم على قانون رياضى ثابت أو قانون طبيعى» (٦٥).

أغراض الفن

ولكن ما فوائد الجمال الفنى، وما المتعة منه:

يقول أبوحيان:

«إن الصناعة [الفن] تقتفى الطبيعة [الموضوع]، فإذا صنع تمثالا فى مادة موافقة، فقبلت منه الصورة الطبيعية تامة صحيحة، فرح الصانع وسر وأعجب وافتخر، لصدق أثره وخروج مافى قوته إلى العقل [التعبير] موافقا لما فى نفسه [الذات]، ولما عند الطبيعة، فكذلك حال الطبيعة مع النفس، لأن نسبة الصناعة إلى الطبيعة فى اقتفائها إياها. كنسبة الطبيعة إلى النفس فى اقتفائها إياها»(٦٦).

فإذا كان مرادف التعابير التى أوردها أبوحيان هى التالية:

الصناعة = الفن، الطبيعة = الموضوع، النفس = الذات، الصانع= الفنان، العقل= التعبير.

فإن ما قاله أبوحيان يصبح كما يلى:

«إن الفن يقتفى الموضوع، فإذا صنع تمثالا فى مادة موافقة، فقبلت منه الصورة الموضوعية تامة صحيحة، فرح الفنان وسر وأعجب وافتخر لصدق أثره (الفنى) وخروج مافى قوته (أى ذاته) إلى التعبير، موافقا لما فى ذاته ولما فى الموضوع، فكذلك حال الموضوع مع الذات، لأن نسبة (الذات) إلى الموضوع فى اقتفائها إياه كنسبة الموضوع إلى الذات فى اقتفائه إياها» .

هذه المثالية التى جعل عليها تفكير أبى حيان، نلمسها بشدة عند جميع الرومانتيكيين فى الشرق والغرب، يرى جبران خليل جبران (١٨٨٣ ـ ١٩٣١)(٦٧) أن الفن يعتمد على الامتزاج والفناء التام بالكون. ولابد أن يشعر الفنان:

«أنه هو الفضاء ولاحد له، وهو البحر بدون شاطئ، وأنه النار المتأججة دائما، والنور الساطع أبدا والأرياح إذا هبت أو إذا سكنت، والسحب إذا أبرقت وأرعدت وأمطرت، والجداول إذا تردمت أو ناحت... إلخ». ويؤكد العقاد والزيات هذا الاتجاه.

يرى كروتشه أن الحدس صفة مشتركة لكل معرفة إنسانية، لأن كل إدراك أو تصور أو معرفة هو بحد ذاته تعبير، أى إعطاء المحتوى شكلا وبنية. وكان أبوحيان يقول إن لا قيمة لأية معرفة إذا لم تقترن بالتعبير: «إن العلم يراد للعمل... فإذا كان العمل قاصرا عن العلم كان العلم كلا على العالم» (٦٨).

والفن لا يستجلى المنفعة المادية أو يستهدفها، بل هو يزيد الموضوع بيانا ووضوحا، ويساعد على إدراك الجوهر والمثال والكمال، وليست هذه وظائف مادية، ولكنها وظائف مثالية تتضمن معنى التصعيد والتطهير.

كذلك يقول كروتشه إن التعبير، وهو سمة الحدس، هو الطريق للتحرر من الإحساسات المضطربة، وإن التعبير تطهير ذاتى، فالإبداع عملية داخلية نفسية يحقق فيها الأثر الفنى غايته التطهيرية، حتى قبل تجسده المادى، ولكن بعد تجسده فإنه يحقق عند المتلقى ارتياحا ومتعة، لأن مشاعر البشر واحدة، وبخاصة فى الفن؛ لغة العاطفة؛ لغة الناس جميعا، الناس جميعا شعراء.

ويقول أبوحيان قولا مشابها؛ فهو لايرى فى مجال التطهير فرقا بين الصورة العقلية والصورة الإلهية؛ فهذه شقيقة تلك:

«وليس بين الصورتين فصل إلا من ناحية النعت... فإذا كان كذلك أمكن أن ترسم فيقال: هى التى تهدى إلى العاقل ثلجا فى الحكم، وثقة بالقضاء وطمأنينة للعافية، وجزما بالأمر، ووضوحا للباطل، وبهجة للحق، ونوراً للصدق»(٦٩).

ويؤكد التوحيدى أن الإنسان الملهم والمبدع إنما يتحقق بما يقدمه من خير ومنفعة وعلم للآخرين، فليس الفن ترفا وعبثا بل هو رسالة وتعليم. يقول التوحيدى:

«مراتب الإنسان فى العلم ثلاث، تظهر فى ثلاثة النفس، فأحدهم ملهم فيتعلم ويعمل ويصير مبدأ للمقتبسين منه، وواحد يتعلم ولا يلهم فهو يماثل الأول فى الدرجة الثانية أى التعلم، وواحد يتعلم ويلهم فتجتمع له هاتان الخلتان فيصير بقليل ما يتعلم مكثرا للعمل بقوة مايلهم، ويعود بكثرة مايلهم مصفيا لكل مايتعلم ويعمل»(٧٠).

الهوامش

(١) أورده حاجى خليفة فى **كشف الظنون** ـ المجلد ٢، ص ١٣٩٦، ولم يعثر عليه.
(٢) انظر كتابنا: **فلسفة الفن عند التوحيدى** ـ دار الفكر ـ دمشق ١٩٨٧ .
(٣) أبوحيان التوحيدى: **الهوامل والشوامل**، تحقيق أحمد أمين وأحمد صقر ـ القاهرة ١٩٥١، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١ .
(٤) قدامة بن جعفر: **نقد الشعر**.
(٥) التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة** جـ ٢ تحقيق أحمد الزين وأحمد أمين ـ القاهرة ١٩٤٢، ص ١٤٥ .
(٦) التوحيدى: **المقابسات** ص ١٦٢/١٦٣ ـ ١٦٤ .
(٧) التوحيدى: **والهوامل والشوامل**، ص ١٤١ ـ ١٤٢ .
(٨) المرجع نفسه.
(٩) بنديتو كروتشه: **علم الجمال** ـ ت : نزيه الحكيم، دمشق ـ ١٩٦٣ .
(١٠) التوحيدى: **الإمتاع**، جـ٢ ، ص ١٤٣ .
(١١) **الإمتاع**، جـ٢ ، ص ١١٣ .
(١٢) **الإمتاع**، جـ٢ ، ص ١٤٢ .
(١٣) **الإمتاع**، جـ١ ، ص ١٤٤ ـ ١٤٥ .
(١٤) كروتشه انظر : المرجع نفسه، ص ٢٦ .
(١٥) التوحيدى: **الإمتاع** جـ١ ، ص ١٤٤ ـ ١٤٥ .
(١٦) انظر : G.Hegel: **The Phenomenology of Mind** N. Y Macmillan 1931 .
(١٧) التوحيدى: **الإمتاع**، جـ٢ ـ ص ١٣٢ .
(١٨) **الإمتاع** ، جـ١، ص ١٤٤ ـ ١٤٥ .
(١٩) **الهوامل** ، جـ٣ ، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١ .
(٢٠) ابن قتيبة: الشعر والشعراء
(٢١) ابن طباطبا: **عيار الشعر**، تحقيق الحاجرى وزغلول ـ القاهرة ١٩٥٦، ص ٥ .
(٢٢) الجاحظ أبو عثمان: **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون ـ القاهرة ١٩٣٨، جـ٤ ، ص ٣٨ .
(٢٣) **الإمتاع** ، جـ١ ، ص ٩٩ .
(٢٤) **رسائل أبى حيان التوحيدى** تحقيق إبراهيم الكيلانى ـ دمشق، جـ١ ، ص ١٠٠ .
(٢٥) **الإمتاع**، جـ١ ، ص٩٩ .
(٢٦) **الإمتاع**، جـ١ ، ص ١٠٠ .
(٢٧) **الإمتاع**، جـ٢ ، ص ١١٣ .
(٢٨) **الإمتاع** ، جـ١ ، ص ٢١٥ ـ ٢١٦ .

(٢٩) **الإمتاع**، جـ٢ ، ص ١١٣ .
(٣٠) **الإمتاع**،جـ٢ ، ص ١١٣ .
(٣١) **الإمتاع**، جـ١، ص١٤٤ ، ١٤٥ .
(٣٢) التوحيدى: **الرسائل** ، ص ١٦٢ .
(٣٣) كروتشه، المرجع نفسه ، ص ٦٤ .
(٣٤) التوحيدى: **الإمتاع**، جـ٢ ، ص ١٢١ .
(٣٥) **الإمتاع**، ٤، ص ١٤٤ .
(٣٦) **الهوامل**، ٣ ، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١ .
(٣٧) كروتشه، المرجع نفسه، ص ٤٦ .
(٣٨) التوحيدى: **الهوامل**، جـ ١ ، ص ٩ .
(٣٩) **الإمتاع** جـ١ ، ص ٩ ـ ١٠ .
(٤٠) الجاحظ: **البيان والتبيين** تحقيق حسن السندوبى ٢٧ ـ القاهرة ١٩٣٢، المطبعة الرحمانية، ص ٩١ .
(٤١) كروتشه: المرجع نفسه ص ٤٧و ٦١و ١٩ .
(٤٢) التوحيدى: **الإمتاع** ، جـ١ ، ص ١٤٤ ـ ١٤٥ .
(٤٣) **الإمتاع**، جـ٣ ، ص ١٣٥ .
(٤٤) **الإمتاع**، جـ٣ ، ص ١٣٧ ـ ١٤٣ .
(٤٥) **الإمتاع**، جـ٣ ، ص ١٣٥ .
(٤٦) **الإمتاع** جـ٣ ، ص ١٣٤ .
(٤٧) **الإشارات الإلهية**، تحقيق، عبد الرحمن بدوى ـ القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠ .
(٤٨) **المقابسات**، تحقيق حسن السندوبى ـ القاهرة ١٩٢٩ ص ١٤٩ .
(٤٩) **الإشارات**، ص ٢٤٥ .
(٥٠) **المقابسات** ، ص ٣٠ ـ ١٨٦ ـ ١٨٧ .
(٥١) **الهوامل** ص٩٧ ـ ص ٢٤١ .
(٥٢) **الهوامل**، ص ٢٤٠ .
(٥٣) انظر كتابنا: **الفن الإسلامى** ـ دار طلاس ـ دمشق، ص ٩٠ وما بعدها.
(٥٤) الجرجانى، عبد القاهر: **دلائل الإعجاز** ـ دار المعرفة ـ بيروت/١٩٨٧، ص٢٩٥ ـ ٣٠٠ .
(٥٥) التوحيدى: **الإمتاع**، جـ١، ص ٦٥ .
(٥٦) **الهوامل**،ص ٥٢، ص ١٤٠ .
(٥٧) **الهوامل**، ص ٩٧، ص ٢٤٠ .
(٥٨) **الإمتاع**، جـ٢ ، ص ١٣٨ .
(٥٩) **البصائر والذخائر**، تحقيق الكيلانى ـ دمشق ١٩٦٤ ، ص ١٤٠ .
(٦٠) الجاحظ: **البيان**،، جـ١، ص ١٩٣ .
(٦١) التوحيدى: **الهوامل** ، ص٥٢، ص ١٤٠ .
(٦٢) **الهوامل**، ص ١٤٢ .
(٦٣) **الرسائل**، ص ٥١ على لسان هاشم بن سالم .
(٦٤) **الهوامل**، ص ١٤٠ ـ ١٤٢ .
(٦٥) كروتشه، المرجع نفسه.
(٦٦) **الهوامل** ، ص ١٤١ ـ ١٤٢ .
(٦٧) جبران خليل جبران: **البدائع والطرائف** ـ مطبعة كوى ـ القاهرة ١٩٢٣ ، ص ٦٩ .
(٦٨) التوحيدى: **الرسائل** ، ص ١٦٢ .
(٦٩) **الإمتاع**، جـ٣ ، ص١٤٣ .
(٧٠) **الإمتاع**، جـ٣ ، ١٤٦ .

التوحيدى
وسؤال اللغة

عبدالسلام المسدى*

- ١ -

أبو حيان التوحيدى شخصية أثارت بين القدماء جدلا واسعا أكثر مما تثيره منه بيننا اليوم، ولكن ذلك الجدل لم يمنع القدماء أن يجمعوا على أن أبا حيان علم من أعلام عصره، بل على أنه أحد الذين جعلوا عصرهم عصر ريادات. فالوقوف عند هذه الشخصية هو وقوف عند محطة من محطات التراث، واستقراء ما ترك لنا هو استنطاق قرينة لا تسلم نفسها إسلاما واحدا؛ لأن طبيعتها من طبائع القرائن التى تتعدد أبعادها بذاتها على قدر تعدد شهاداتها وتعدد قرائها: بمواقعهم على محور الزمن التاريخى، وبانخراطهم فى هوية الأحداث على محور الزمن الحضارى، وبمدى اشتراكهم فى كتل المفاهيم التى حملتها لنا هذه الموسوعة على محور الزمن المعروف.

إن التوحيدى ـ بسلوكه ـ قد أضحى شخصية صراعية؛ وإن التوحيدى ـ بحديثه عن نفسه ـ قد أمسى شخصية خلافية؛ وإن التوحيدى ـ بإصراره على البوح والإفاضة ـ قد بات شخصية إشكالية. وكل الأمر أنه قد قلب موازين المعيار المنهجى: فقراءة القراءة تعلمنا اليوم أن الذين قد أنجزوا حولهم فى التاريخ إجماعا يثيرون بيننا الآن أشد الخلافات حدة، وإذا بأبى حيان كأنما يترشح بيننا ـ وقد أحدث بالأمس البعيد أكثر الخلافات تأججا ـ إلى أن يحقق مرمى من مرامى المقصد المشترك.

ولكن الحرص على إنجاز قراءة تحول تراث التوحيدى إلى محطة من محطات الوفاق الثقافى، لئن بدا مبتغى مشروعا لانخراطه فى دائرة الممكن، فإنه قد يحيلنا على السؤال المنهجى القاسى: ألا ينطوى مشروع استدعاء أبى حيان رجل التاريخ إلى التوحيدى رجل اللحظة على مغامرة غير مأمونة، إذا اقتنصنا فيها ثمرة ثقافية عاجلة أو ترصدنا معها رهانا اجتماعيا موقوتا، فإننا قد ندفع ضريبة معرفية لا تقل شأنا ولا تتضاءل ردة وتعقبا، وكيف السبيل بعدئذ ـ إن حل الجزاف واستبيح الاستدعاء فوقعت القراءة ـ إلى اتقاء أشرار الحكم القاطع والركون إلى ملاذ الاستفسار!

لعل أيسر السبل وأقوم المسالك ـ بل أقربها منالا ـ أن نرد تخوم المجهول من نافذة السؤال، وأن نلج إلى غابة هذه

* كلية الآداب، منوبة، تونس.

التركة الخلافية من الباب الذى لا خلاف فيه ولا خلاف عليه، بل من البـاب الذى لا خـلاف فى شئ إلا به، ولا خلاف على شئ إلا به: باب اللغة.

فلعل اللغة أن تكون هى الضمـانة الواقية لنا من قسر القراءة، ومن تعسف التاريخ، ومن ابتسار المعرفة، وذلك من أقوى الإيمان.

لقد حدثتنا المصادر فى إسهاب لا يعرف الاقتصاد عن شخصية أبى حيان وعن عصر أبى حيان، وحدثتنا حديثا لا يقل إسهابا فى أمر أبى حيان مع عصره: كيف انسلك فى أحداثه، وكيف غاص بامتلاء إلى أعماق الفعل الاجتماعى والسياسى والفكرى، ثم قصت علينا المصادر ما لو أخذنا به الحنين إلى التاريخ، فأغرانا بالرحلة إليه لنكون الترجمان الأمين عن الماضى، لقلنا كما يقولون: إن أبا حيان قد كان شاهداً على عصره! ولكنها الشهادة التى يتضايف فيها الوفاق والخلاف، هو شاهد بالإيجاب على قدر ما هو شاهد بالسلب.

عاش التوحيدى جل عقود القرن الرابع وامتد به العمر ـ على أرجح الروايات ـ إلى ما يزيد على عقد من القرن الخامس، وكان له أن عاين عصر بنى بويه بجل رجاله وأقويائه، ولكن حظه من التاريخ أنه عاين هذه المفاصل الحرجة من كبريات أحداث الزمن، حينما يتصادف الأوج الفكرى فى امتداد حركته مع ارتباك الدولة وانحلال السياسة، فيما يشبه انحسار المد وتقلص الأطراف. وهى لحظة من التاريخ كلها خصب للراصدين، وخصبها من جوهر التناقضات التى تحكى لنا عنها.

نقرأ روايات التاريخ فنعرف أن ابن فارس قد طعن فى عقيدة أبى حيان، ونعرف أن ابن الجوزى قد حمل عليه، وتعلل المؤرخون فى ذلك بميل كان فى صاحبنا إلى التصوف وبعداء كان فى ابن الجوزى لكل من سلك الطريق: طريق السالكين. ومن قراء التاريخ بعد أوانه من تأولوا اسمه بأنه مشتق من التوحيد، وأنه شهادة على نزوع مال به إلى أهل العدل والتوحيد، كما كانوا يسمون أنفسهم.

والآخرون ينكرون عليهم زعمهم الانفراد بعقيدة التوحيد، وإذا بنصوص تركته تصور شنيع الحملات على هؤلاء المتكلمين من أهل الاعتزال، وعلى أصناف شتى من الفرق التى تقاسمت الفكر مللا ونحلا. ومن المترجمين من فسر تحامل أبى حيان على مسكويه بالتشيع الذى أدركه فيه. ولا يبعث الاطمئنان فى النفس إلى شئ كالذى يبعثه ياقوت الحموى وهو يترجم لأبى حيان فى (معجم الأدباء) واصفا إياه بأنه صوفى السمت والهيئة، وواصفا الناس بأنهم على ثقة بدينه، وملخصا منزلته بأنه محقق الكلام ومتكلم المحققين. (ج ١٥، ص٥).

ويأتى بعد صاحب (معجم الأدباء) بقرن ونيف تاج الدين السبكى لينافح فى (طبقات الشافعية) عن أبى حيان بعطف ظاهر، وقد اجتهد فى تقصى أمر الأخبار المتضاربة، وتحرى بالنقد والتجريح أصناف المطاعن التى ألحقت بسيرة التوحيدى، فانتهى به البحث إلى القول:

«لم يثبت عندى إلى الآن من حال أبى حيان ما يوجب الوقيعة فيه، وقد وقفت على كثير من كلامه فلم أجد فيه إلا ما يدل على أنه كان قوى النفس، مزدريا لأهل عصره، ولا يوجب هذا القدر أن ينال منه هذا النيل» (ج٤، ص٢).

أتراه حذق المبصرين بالمسكوت عنه من تاريخ الرجال والأشهاد، أم تراه عطف الموقنين بأن الوقيعة بالرجال لا يعرف تأويلها إلا من التاع بجمرها. والسبكى أدرى الناس بذلك، فقد كان طلق اللسان ـ على ما يروى الزركلى فى أعلامه ـ وكان قوى الحجة حتى انتهى إليه قضاء القضاة ثم عزل وتعصب عليه شيوخ عصره فاتهموه بالكفر، وأتوا به مقيدا مغلولا من الشام إلى مصر، وقال ابن كثير فيما يروى الزركلى: جرى عليه من المحن والشدائد ما لم يجر على قاض مثله.

ما كان يكفى أبا حيان أن يعيش احتدام التناقضات التاريخية فى عصره حتى تتسوى معالم شخصيته على ماتسوت عليه، وحتى ينصقل فكره بالمراسم التى أتانا بها أصحاب السير والتراجم عنه، والتى أجلت قرائنها مصنفاته

التى وصلتنا وقد نجت من غائلات القرون، بعد أن نجت من أم الغوائل التى فعلها بها صاحبها. ولكن الذى كان حريا بأن يجعل أبا حيان ما هو عليه، وأن يبوئه لأداء الشهادة الحبلى بالدلائل على زمنه التاريخى والحضارى والمعرفى، هو أنه فى الوقت نفسه قد عاين التناقض وعاشه: نعنى أنه لم يشهد فقط متناقضات الوجود السياسى والاجتماعى، ولكنه حمل على كتفه مظلمة التناقض. فلقد كان عرضة لمظلمة القذف إذ طعن فى قناعاته، وما أيسر ما كانت الوقيعة تأتى على الأشداء يومئذ فتوهنهم، فالغمز بالزندقة قد كان كحجارة الرجم، يلوح بها كل من يشاء على من يشاء.

ومن شاء أن يلتمس للتاريخ عذرا أو جنح به الميل إلى إنصاف الأحداث أكثر من إنصاف الأفراد الذين تقع عليهم الأحداث، لم يتردد فى القول بأن التوحيدى كأنما كان يسعى فى لهث إلى جلب البلاء عليه أكثر مما كان البلاء يسعى إليه.

والحاصل من ذلك أن أبا حيان قد نهل من عيون التناقض فى الوجود أيما نهل، وكان فى مسرح الأحداث المتضاربة المتلاطمة شاهد فعل لا شاهد عيان، كان فارسا وكان يبتغى أن يصير بطلاً، وكان الآخرون أو أكثرهم يرون أنه بطل، بينما كان هو يرى أن الحظ قد قعد به عن مراتب الأبطال.

وشئ من هذا، مع كثير من أشياء أخرى، قد ألم بأبى حيان فى دفين وعيه، فغذاه بطعم الصراع، وسقاه رحيق المغالبة حتى حقن أنفاسه حقنا. فإن شئت قلت قد آثر أن يكون رجل الاعتراض بلا منازع، وإن شئت قلت لم يؤثر شيئا وما كان له أن يؤثر شيئا، وإنما آثر الاعتراض أن يستبد به وينفرد بإرادته حتى يسوى لنا منه رجل المكابرة يأتيها مريدا، ورجل المساجلة يصنعها كأنما يطهوها فى مطابخ الفكر والأدب طهوا لا ينازله فيه منازل، وهل من شاهد أقوى على هذه القدرة العجيبة لديه من تلك الرسالة التى تركها لنا، والتى زعم أنه يرويها، وقال أكثر الناس إنه قد طهاها على نار من الصنعة هادئة ليوقع بمن يريد الإيقاع بهم فى كيد واضح

المكر لا يفضح دهاءه إلا هذا الثوب الحريرى من الأدب الراقى الرفيع الذى صيغت به: هى «رسالة السقيفة» التى كناها البعض بـ «رسالة الإمامة». وهى لمن تدبرها آية من آيات الفن الأدائى، والتركيب السردى، والإيعاز السيميائى. وكيف لا يأخذ عليك أبو حيان التوحيدى مجامع ألبابك وهو يركب الخطاب بتبطين موغل فى صنعة التخيل؛ إذ يقول وكأنه يروى بينما هو يروى من حيث يقول:

« هل فيكم من يحفظ رسالة أبى بكر الصديق لعلى بن أبى طالب رضى الله عنهما وجواب على له ومبايعته إياه عقب تلك المناظرة، فقالت الجماعة التى بين يديه: لا والله. قال: هى من بنات الحقائق ومخبآت الخزائن فى الصناديق، ومذ حفظتها ما رويتها إلا للمهلبى فى وزارته وكتبها عينى فى خلوة وقال: لا أعرف على وجه الأرض رسالة أعقل منها ولا أبين، وإنها لتدل على علم وحلم، وفصاحة وفقاهة، ودهاء ودين، وبعد غور، وشدة غوص» (ص٥ ـ ٦).

كان التوحيدى، إذن، رجل المساجلة، ورجل النزاع، وكان كذلك رجل الاعتراض: فكرا وتعبيرا، بل سلوكا: اعترض على هيئة الناس ومراسم الظهور بين المجتمع، فكسر العرف، وتلطف المؤرخون فقالوا عنه «صوفى الهيئة». وإنما كان كالذين يتعمدون فى أيامنا ألا يتزينوا بزينة الناس، وألا يتحلوا بما تعارف القوم عليه من كساء وطيب وهندام، ويقولون: لكم الأناقة ولنا الانعتاق. وأمعن بعض أصحاب التراجم فى الكياسة فقالوا إنه عرف «بقوة النفس وازدراء أهل عصره».

واعترض على السنن كما هى سنن: فى مجتمعه وفى كل مجتمع، فعاش فردا ولم يشرك أحدا فى ذاته فلم يقترن. وقال المتحدثون عنه: قد زهد فى الزواج زهده فى أشياء أخرى. ولا نخالهم إلا مجاملين.

وإذ كان الاعتراض ديدنه؛ فقد تجمعت ثورة الغضب لديه على معايير الوجود فى توزيع ثروات الوجود: عزا ومالا وجاها.

كـذا نشـأ عنده ونما حب الصراع، وكـذا تيـسر له أن يتقمص الحالات وإن تباينت، وليس من مفسر لما يسميه البعض بتحرره الفكرى إلا هذا، أما أن نركن إلى القول بأن امتزاج الثقافات فى نفسه هو الذى مكن له من التكوين الموسوعى، وهو الذى أتاح له بعـد ذلك تحـررا فى الفكر وتفتحا فى الرؤى ـ كـما فعل زكريا إبراهيم فى كتابه عنه (ص٤١) ـ فهو تعجل بحمل العام محمل الخاص، بينما فى الخاص هنا ما ليس فى نظائره، وفى التوحيدى ما ليس فى أخلائه من أهل عصره، وكلهم تثقفوا بثقافة عصرهم ثم أسهموا فى صنعها.

إن معاينة المتناقضات، وملازمة التفكير فيها إلى حد الارتواء بمرير انشطار الإنسان فيها، وإن النظر فى النفس من خلال مرآة المضاربة، ثم المراوحة الدائمة بين أصول الأشياء وفروعـها، كل ذلك هو الذى جعل الأفق عند أبى حـيان يتسع للكائن: فى وجوده كـما فى عدمه، وهو الذى جعل الخاطر لديه ينفسح للأشياء وأضدادها، وللأحداث وضرائرها، وللمسلمات ونقائضـهـا. فـأمعن فى كـشف الغطاء عن مختبآت الواقع، وانبرى يهتك الأسرار مستلذا أو كـارها أو متشفيا: أسرار العامة وأسرار الخاصة، فإذا به يميط اللثام عن ذاته، وإذا به يزيح عن النفس ما دأبت على ارتدائه من أقنعة بين الناس حـتى أخـذ نفـسـه بما ظن أنه يأخـذ الناس به، وانحشر بين المنحشرين فى مأزق الطريق فلم يستطع أن يقدر الأمور فى كل لحظة بما ستـصير إليه، وإنما كان فى كل لحظة يتهم الأمور أنها لم تترتب على ما كان يقدر لها أن تكون، فيلعنهـا مسقطا عليهـا سخطه، وهو سخط من ظن يسيرا لىّ ذراع الأحداث فالتوت تحت وقع التاريخ ذراعه.

وكانت نقطة اللاعودة.

كانت سنة أربعمائة للهجرة، وهاهو أبو حيان التوحيدى يبلغ التسعين على أرجح الروايات، وها هو يقدم على إحراق كتبه حرقا: لم يحرق ما اجتمع عنده من خزائن المخطوطات ونفائس المصنفات، وإنما أحرق مؤلفاته هو، تلك التى صرف لهـا رحيق العـمـر واتخذها الغـاية بعد أن كلت عن أداء الوسيلة.

وقد نتخذ الحادثة معيارا نسبر به مدى شيوع الظاهرة ومـدى اطرادها؛ إذ يبـدو أن إقـدام النابهين على إعـدام مـا أوجدوه بعد تسخير العمر لتشييده قد كان متواترا لدى الأدباء والمفكرين بما يلفت الانتباه إلى غير أبى حيان، وقد نتوسل بالحادثة لقراءة أصناف التفـسيرات والتـأويلات، بحثا عن أسباب يطلعنا عليها التاريخ، فيزيدنا بها فهما للعصر وفهما لمن كان فى العصر على حد ما سواه الباحث محمد الشيخ فى رسالته عن التوحيدى (ص٦٣٥ ـ ٦٤٨). وقد نتسلى تسلى المتأملين فى ناموس التاريخ بعقد أضرب المقارنات بين إحراق أبى حيان كتبه وما فعل بمصنفات رواد آخرين، ربما كان أهون عليهم أن تزهق أرواحهم من أن يروا ألسنة النيران تأتى على كتبهم بأمر من صاحب السلطان، كـما حصل لأبى الوليد (ابن رشد). أو عقد أضرب أخرى من المقارنات بين محنة الأفراد عندما تحل بهم نكبة المصادرات ومحنة الجماعات، عندما يأذن التاريخ بإتلاف خزائن المكتبات وأمهات المبتكرات ونفائس المدونات، فيلقى بها فى الأنهار فتتلون مياهها شهورا وتتكدر فلا تصفو لتحق البينة على من رأى.

ولكن الذى يستـوقفنا على وجه الخصـوص، مع أبى حيان، هو هذا التناقض فى أوج احتدامه مع الذات: فالرجل أليف كتب صرف العمر وهو يقلبها، ويستنسخها، ويفحص الورق وهو ورق، ثم يقلب الأوراق وهى مـدونات مـجلدات. فلما يفعله التوحيدى، وهو الأديب الكاتب الذى احترف صناعة الوراق الناسخ، عندما يقدم على إحراق مؤلفاته، دلالة من سلم خاص، أول مدارجه أن الذات تريد أن تنفى بإصرار علة وجودها.

وهذا من منظور أول.

وأما المنظور الثانى؛ فهو هذه الرسالة التى كتبها بعد فعلته يرد بها على القاضى أبى سهل على بن محمد عندما عاتبه على صنيعه، وقد حفظها لنا ياقوت الحموى. وبصرف النظر عن مضمون معانيها كما ترتبت، وبصرف النظر عن صدى وجاهة مـا حملت من وصف وتفسير ينشدان التعليل أو التبرير، فإن الرسالة هى برمتها واقعة دالة بقرينة وجودها فى ذاتهـا: هى الكتـابة تنفى الكتـابة، ولكنهـا كـذلك ـ بما

صيغت عليه من نثر فنى وتشكيل سردى وتعقب للأدلة ـ هى الكتابة تحيى ما مات من الكتابة: ويظل أبو حيان بفضلها صورة للكتابة سواء أعبرت بالسلب أم دلت بالإيجاب، ويظل جسرا عليه المسلكان ذهابا وإيابا: مسلك الكتابة ومسلك الحضارة.

ـ ٢ ـ

إن سيرة أبى حيان التوحيدى هى بحد ذاتها نص يقرأ، ولكنه نص سيميائى قبل أن يكون نصا لغويا، هى نص مفرداته الوقائع، وقرائنه شهادات الآخرين عليه، ودواله بعض ما أفاض هو نفسه عن نفسه، وما أفاض به هو نفسه عن نفوس الآخرين من حوله. وكل ترجمة لسيرة أبى حيان تأتينا بها المصادر الأمهات، فإنما هى نص لغوى لا يفيد أن نقرأه إلا بعدسات المجهر السيميائى حيث للدوال مدلولات، وللمدلولات مدلولات أخر هى من الثاوى وراء النص يستنبط مما وراء اللغة لإجلاء المسكوت عنه.

ومن أدرانا؛ فلعل متأولا بتأول كل خطاب يصاغ عن أبى حيان فى أى زمان على أنه خطاب ذو شفرتين: أولاهما باللغة، وأخراهما بالعلامات، مما يجعل الكتابة عنه أو عن مجانسيه ضربا من السعى إلى تشييد منصة التقاء فكرى مبتغاها تسوية منبر إجماع ثقافى. وذلك حينما نقرأ الكتابة على أنها لغة تحمل المضامين التى قرائنها ليست من اللغة وإنما هى من لغة اللغة. وعندها فقط يصبح الحديث عن حياة أبى حيان تواصلا جديدا مع التاريخ؛ إذ يكف عن أن يكون تكرارا للترجمة ليصبح إعادة إنتاج للسيرة. ومن إعادة إنتاج السيرة تنبثق إعادة إنتاج دلالتها.

وأعظم المسوغات لهذا الذى نرد تخومه بالمراهنة على المنهج وبكل ما يلتف به من محاذير المقامرة، أن أبا حيان التوحيدى ـ وهو الشخصية الإشكالية بلا خلاف ـ لم يستول على خاطره شئ كما استولى السؤال، ولم يستبد بخاطره شئ كما استبد الحوار، وليس إلى السؤال من سبيل إلا اللغة، وليس إلى استدراج الحوار من سلم إلا سلم اللغة، فالتوحيدى برمته علامة مبناها السؤال ومعناها اللغة، ولا يدريك عنه شئ كما يدريك من أمره سؤال اللغة.

لقد استوت شخصيته على القلق: القلق بما هو بحث دائم عن مركز التوازن بين المتجاذبات؛ لا من حيث هو ركن إلى الهم واستقرار فى الكآبة، على ما قد يتراءى للنظرة العجلى. وما (الهوامل والشوامل) فى بنائه إلا شاهد على أن أبا حيان قد سكنه هاجس اللغة، فهو إعلان عن النضج الذى تحققه يومئذ ثقافة السؤال بوجهيها: ثقافة التسآل التى مركزها الذات السائلة، وثقافة المساءلة التى مركزها الآخرون والذات تسائلهم.

إنه سؤال القلق كما أوضحناه ـ وليس سؤال التردد ولا هو سؤال النكران ـ هو السؤال الذى ينفى فى مبتدئه صلاح الموقف الوثوقى، ليبشر بوجاهة الموقف الناقص بحثا عن الحقيقة إن استقرت، أو اقتناصا لها فى ثوبها وهى تقفز أمام صائدها من مربض إلى آخر. وإن عقلا تروّض بالصيد وصقله مران القفز وراء بنات الأفكار ليس بوسعه أن يطمئن إلى المسلمات، وليس بوسعه أن يوقع على صكوك الحقائق الثابتة توقيع البياض.

ولم يعرف السؤال عند أبى حيان حدا يقف عنده، ولا أقر بحاجز يتريث دونه. فأسقط من قاموسه محظورات السؤال حتى مكن الناس من نفسه يتساءلون عن سؤاله: سأل عن الموت، وسأل عن الانتحار وألح فى السؤال، سأل: «ما السبب فى [أن] الذين يموتون وهم شبان أكثر من الذين يموتون وهم شيوخ؟» (الهوامل: ٢٣٨). وتحدث لنا عن ابن غسان البصرى المتطبب وما ألم به حتى دفع بنفسه إلى اليم فانتحر غرقا (الإمتاع: ٢ ـ ١٦٩)، وأفاض فى هذا الموضوع الشائك العويص بحثا واستفسارا حينما خص أقسام الوجود بإحدى «مقابساته» انطلاقا من حادثة زامنها، إذ يقول:

«شاهدنا فى هذه الأيام شيخا من أهل العلم ساءت حاله، وضاق رزقه، واشتد نفور الناس عنه ومقت معارفه له، فلما توالى هذا عليه دخل يوما منزله ومد حبلا إلى سقف البيت واختنق به، وكانت نفسه فى ذلك» (المقابسات: ٢١٩).

ولم ينفك التوحيدى يقلب أمر الموت والإقدام على الموت حتى سأل:

«ترى مـا السـبب فى قـتل الإنسـان نفسـه عند إخفاق يتوالى عليه وفقر يحوج إليه، وحال تتمنع على حوله وطوقه، وباب ينسد دون مطلبه ومأربه، وعشق يضيق ذرعا به ... وما الذى ينتصب أمامه ويسـتهلك حصـافتـه ويذهله عن روح مـألوفـة ونفس معشوقة وحياة عزيزة» (الهوامل:١٥٠).

وتعجل الدارسون أمرهم فوصلوا وصلا متسرعا إحراق التوحيدى كتبه بحديثه عن الموت وعن إقدام المرء على اختيار الموت، فقالوا إن فكرة الانتحار قد راودت أبا حيان، على حد مـا قـال البـاحث محـمـد الشيخ (ص ٥٠٨ ـ ٥١٢)، ولم يترووا فى كامل السياق الذى ورد فيه حديث التوحيدى ولا سيـمـا فى (المقابسات)، والسبب فى كل ذلك هو الوقوف بالقراءة عند منظار الهندسة المستوية؛ حيث الطول والعرض فى النص لاغير، أما هندسة البعد الثالث فهى التى تجمع قرائن النص اللغوى إلى قرائنه السيميائية المتخفية. وليس الخروج بالسؤال إلى تأويل حال صاحبه إلا منزعا يؤكد اصطدام ثقافتين: ثقافة الإقرار وثقافة الاستفسار، ويؤكد تواجه قناعتين: قناعة الجزم قبالة القناعة الوافدة على محك الاستدراج والشك، ويؤكد تباين هيئتين: هيئة التأهب للتزكية أمام التهيؤ لقبول الطرح المضاد.

فالسؤال عن الموت الاختيارى يتيح فرصة الكشف عن مكونات النفس وعن تفسيرات العقل لمعضلة الخلق والوجود:

«سألت بعض مشايخنا بمدينة السلام عن رجل اجتـاز بطرف الجسـر وقـد اكـتنفـه الجـلاوزة [الشـرطة] يسـوقـونه إلى السـجن فـأبصـر موسىً وميضةً فى طرف دكان مزين فاختطفها كالبرق وأمرها على حلقومه فإذا هو يخور فى دمائه قد فارق الروح وودع الحيـاة. فـقلت من قـتل هذا الإنسان؟ فإذا قلنا قتل نفسه فالقاتل هو المقتول أم القـاتل غير المقـتول، فإن كـان أحـدهمـا غير الآخـر فكيف تواصـلا مع هذا الانفـصـال؟ وإن كـــان هذا ذاك فـكيف تفـــاصـــلا مع هذا الاتصال؟» (الهوامل: ١٥٢ ـ ١٥٣).

ثم يأتى جواب مسكويه برواية التوحيدى وبصياغته وبإنشائه.

ولكن الجواب الكبير عن سؤال الوجود والعدم، وعن المادة والكمال، وما إلى ذلك من معضلات العقل، لن نلفاه حيث دأب الباحثون أن يفتشوا عنه، ولن نظفر به فى حديث أبى حيان عن الموت، فهناك نظفر بالجواب الناقص؛ أما الجواب الأشمل الذى دلالته دلالة قرائنية أكثر مما هى دلالة لغوية، فعلينا أن نلتمسه فى مصنف آخر: بوجوده فى ذاته بدءا، وبأبوابه تثنية، وبمضامينه تثليثا عميقا. هو «رسالة الحياة» فلا يتدبرها متدبر إلا أزال من خاطره وسواس الانتحار كما ظن الظانون أنه راود صاحبنا.

لقد سأل أبو حيان عن كل شىء؛ لأن السؤال كان أمامه بابا مفتوحا على الدوام، وسأل ـ فيما سأل عنه ـ عن السؤال ذاته:

«لم صار اليقين إذا حدث وطرأ لا يثبت ولا يستقر؟ والشك إذا عرض أرسى وربض؟ يدلك على هذا أن الموقن بالشئ متى شككته نزا فؤاده وقلق به، والشاك متى وقفت به وأرشدته وأهديت الحكمة إليه لا يزداد إلا جموحا ولا ترى منه إلا عتوا ونفورا» (الهوامل: ٢٨٧ ـ ٢٨٨).

هى فلسفة السؤال تنعطف على منهج الشك كى ترسى على التوق إلى اليقين باتقاء الاستسلام إليه.

إن ثقافة السؤال هى الثقافة التى تراهن على الحيرة، وتراهن على إخصابها بواسطة الشك المنهجى قبل أن يتخلق «الشك المنهجى». ولعل الذى حصل لأبى حيان أنه أراد أن يزرع فى الناس حب الشك فى المسلمات، فإذا بهم يشرعون بتطبيق الشك عليه فأسقطوا عنه يقينهم به، فتسلط الشك على سلم القيم ووقع السؤال على غير مرابطه.

ولكن سؤال التوحيدى مرتبط باللغة؛ لأنه قرين موضوع وقرين أداة، وهو بهذا التقدير صنو التواصل وما أزمة أبى حيان بعد مضمون القول سوى أزمة تواصل مع الآخرين حول قنوات القول: فى الذوات وفى الأحداث وفى المنافع.

هى أزمة فيما وراء اللغة قبل أن تكون أزمة فى اللغة. من هنا تحول الاعتراض الذى احترفه التوحيدى إلى امتحان مع المجتمع: هو امتحان المقبولية لديه، فالجماعة حول الفرد هم الذين يحولون ثقافة السؤال وكتابة اللغة من قول رافض إلى قول مرفوض، ويحولون صاحبه من قائل مقبول إلى قائل منبوذ. والذى حفر أخاديد الانشقاق بين الفرد والجماعة حينما سعى إلى زرع بذور ثقافة السؤال وسط ثقافة الأجوبة الجاهزة، هو التزامه بالطريقة الحوارية والإصرار على سنن المشافهة، حتى ولو تحولت الكتابة إلى مؤسسة مستوية الصرح.

فنحن فى خضم القرن الرابع قد بعد بنا العهد عن سطوة الملفوظ وسلطة الرواية مما كان سائدا إلى مطلع القرن الثالث. فلماذا يظل أبو حيان وفيا كل هذا الوفاء لسنن المشافهة! ألأنه كان يحمل فى أرجاء كيانه سوس السؤال! أفلا يكون فى ذلك سبب تحول التوحيدى لدينا اليوم إلى تركة تجتمع حولها الأسئلة: سؤال الأدب، وسؤال النقد، وسؤال اللغة كيف تتركب وكيف تتعدد وظائفها فتتباين تباينا خصيما، وهو سؤال المعرفة حين تلتقى روافدها فى حوض جامع. فمن أين نشأت معالم هذه الثقافة وفى أى رحم تخلقت نطفتها!

إن مما لا ضرورة للإسهاب فى إقامة البرهان عليه أن أباحيان التوحيدى قد مثل امتدادا للإرث الجاحظى كأجلى ما تكون عليه صورته بعده. وإذا كان الجاحظ قد عاش بين سنة ١٥٠ للهجرة وسنة ٢٥٥ وكانت حياة أبى حيان على الأرجح بين سنة ٣١٠ وسنة ٤١٤، فمسافة ما بين تأليفين من تأليفهما على وجه الافتراض لا يمكن أن تقل عن خمس وسبعين سنة فى أقصر الاحتمالات. أما أبعد مسافة، فلا يستبعد أن تصل إلى حوالى قرنين ونصف، لو افترضنا أن الجاحظ بدأ يصنف فى سن العشرين ــ أى حوالى ١٧٠ للهجرة ــ وأن التوحيدى قد ظل يكتب إلى أخريات حياته مع مطلع العقد الثانى من القرن الخامس، أى قبيل وفاته سنة ٤١٤ للهجرة.

ولقد مثل الجاحظ فى تاريخ الثقافة العربية منعرجا بينا؛ لا فقط من حيث هى مادة فكر ومضمون أدب وزاد علم وتدوين تاريخ، وإنما على وجه الخصوص من حيث هى مؤسسة ذات آليات لاختزان المعرفة وصيانتها وتأمين انتقالها، ثم من حيث هى آليات بنّى تواصلية لها قوانينها الذاتية ولها مراسمها العرفية ولها أدواتها الإبلاغية. إن الجاحظ فى ذلك مفرق نهجين فى مسار التشكل الحضارى والمعرفى؛ هو مفصل ثقافتين: ثقافة دأبت على عبور قنوات الخطاب الشفوى وهمت بعبور قنوات التدوين والكتابة، لا من حيث هى حفظ ورسم ونبخ وإعجام وتسفير واستنساخ وترسل وإمساك أزمة ووصف دواوين، وإنما من حيث هى رمز للمؤسسة الثقافية المحتضنة إنتاج المعرفة، تلك التى يكون فيها «الكتاب» قرينة واسمة للمثاقفة، ومن أجل هذا أفاض الجاحظ بإسهاب على امتداد الجزء الأول من (الحيوان) فى الدفاع عن الكتاب بوصفه فكرة مجردة، ومرجعية رمزية تقابل المشافهة.

ويأتى أبو حيان فيتخذ من أبى عثمان معلمه الأول. ولفرط ما جاس فى موحيات الأدب الجاحظى، تعذر عليه أن يرى الأشياء بمجهر الزمن المتحرك؛ فلم يخطر له أن نقلة نوعية قد أنجزت فى مجال الآلية الثقافية، ولا أن قفزة كمية قد تحققت طبقا للفاصل الزمنى، وقد رأيناه، ولوجمعنا طرفيه وقسمنا الخارج منهما على الاثنين لإدراك معدلهما لألفيناه قرنا ونصف القرن من الزمن المعرفى. ولم يرد على وعى التوحيدى ورودا صريحا أنه فى بعض القضايا ــ المتصلة بدلالة اللغة أولا ثم ببلاغة اللغة ثانيا ــ سيكون على موقع مغاير لموقع الجاحظ، ولا سيما فى منتهى خصوصية الوظيفة الشعرية للغة.

والحقيقة أن التوحيدى قد وقع فى أسر الانبهار الجاحظى:

«أنا ألهج ــ أيدك الله ــ بكلام أبى عثمان، ولى فيه شركاء من أفاضل الناس، فلا تنكر روايتى لكلامه فإن فيه شفاء وبه تأدبا ومعرفة» (البصائر: ٢ ــ ٢٧٩).

والأكثر دلالة وتفصيلا من ذلك ما يرويه عن شيخ من شيوخه عن ثابت بن قرة من أن الأمة المحمدية قد فضلت على جميع الأمم بثلاثة رجال: بعمر بن الخطاب وبالحسن البصرى وبأبى عثمان الجاحظ:

«فإنك لا تجد مثله. وإن رأيت ما رأيت رجلا أسبق فى ميدان البيان منه، ولا أبعد شوطا، ولا أمد نفسا، ولا أقوى منه، إذا جاء بيانه خجل وجه البليغ المشهور وكل لسان المسحنفر الصبور، وانتفخ سحر العارم الجسور، ومتى رأيت ديباجة كلامه رأيت حوكا كثير الوشى، قليل الصنعة، بعيد التكلف، حلو المجنى، مليح العطل له سلاسة كسلاسة الماء، ورقة كرقة الهواء، وحلاوة كحلاوة الناطل، وعزة كعزة كليب وائل، فسبحان من سخر له البيان وعلمه، وسلم فى يده قصب الرهان وقدمه، مع الاتساع العجيب، والاستعارة الصائبة، والكتابة الثابتة» (البصائر: ١ ـ ٢٣١ ـ ٢٣٢).

وهل أدل على أن التوحيدى قد فرض نفسه الوريث الشرعى الأول لأبى عثمان من تأليفه كتابا بعنوان (تقريظ الجاحظ)، هو من مصنفاته التى لم تصلنا (الشيخ: ٨٥٧).

ولكن الأثر الأكبر الذى ـ حسب تقديرنا ـ للإرث الجاحظى فى تشكيل ملامح الثقافة التوحيدية، هو التمسك بالموسوعية فى سمتها الأولى التى هى السمة المطلقة. فالقرن الرابع، وإن استبقى الموسوعية الفكرية، فقد نحتها نحتا جديدا؛ إذ زرع فى حناياها بذور الاختصاص المعرفى داخل الدائرة الثقافية العامة، مما أوجد ما قد نسميه بالثقافة الموسوعية ذات المرجعية المتخصصة. وكل أعلام القرن الرابع شهود على ذلك، سوى أبى حيان.

والأهم ـ فى سياقنا المخصوص هذا ـ هو أن الملامح المتنوعة التى وسمت شخصية أبى حيان قد اجتمعت عليه من روافد متباينة كانت تعتمل لديه اعتمالا منهجيا، فينبسط هو مع امتداداتها حتى تتكتل لديه مخزونا ثقافيا يفرز بنفسه لنفسه مكونه المعرفى، ولقد أكسبه إعراضه عن حتمية النسق التاريخى فى توالى الظواهر الفكرية حرية لم يصادر عليها الآخرون من أقرانه الذين صنعوا ريادة القرن الرابع. فلا أحد منهم ـ ومن أى حقل من العلوم والآداب اصطفيته ـ بقادر يومها أن يلغى من بنيته الذهنية قرنا ونصفا من الزمن الحضارى فضلا عن الزمن المعرفى، ليخيل لنفسه أن ما كان صالحا طيلة القرن الثانى أو الثالث قد بقى صالحا بكل تلابيبه على امتداد القرن الرابع وبعيده.

لقد التقت على أبى حيان الموسوعية المطلقة وثقافة المحاورة، وتفاعلت كلتاهما مع الهموم التى كان يحملها: هم المساءلة وهاجس اللغة التى بها الحوار وبها السؤال وبها الجواب، وهذا الهم الأكبر الذى هو الهاجس التواصلى فى كنف المناقضة بحكم استئناف الشك فى المسلمات، وهو هم ما كان أحد بلاه كما كان أبو حيان يبلوه ويبلو مآثره التى تقع على الفكر وآثاره التى تأتى منه على الذات.

وفى مفترق هذه الجداول بكل مواردها: المتعارضة بدءا والمتضافرة حتما، تشيدت الوظيفة الكبرى التى أداها أبو حيان ـ وقرائن القصد من لدنه أضعف من دلائل الاتفاق ـ ألا وهى وظيفة التدوين فى أصفى دلالات اللفظ، فلقد تحول بالأدب من مهمة الرواية التى هى نقل الماضى بصيانته فى الحاضر، إلى مهمة التدوين التى هى تسجيل الحاضر لصيانته فى المستقبل: هى وظيفة الإدلاء بالشهادة التاريخية مع العمل على تسجيلها، وهكذا تتحول الكتابة مع أبى حيان إلى مؤسسة توثيقية من الطراز النادر الرفيع. وهكذا، يكشف لنا التوحيدى عن الكتابة وتكشف لنا الكتابة عنه: كتابة تشهد على التاريخ ويشهد التاريخ على صدقيتها. والواصل بين المنبرين هى اللغة؛ إذ تؤدى وظيفتها الشفافة مما لم يكن كفيلا بأن يجلب الراحة إلى قائلها ولا إلى مدونها.

ولقد أراد التهذيب الحضارى أن يزاوج بين الفعل ورد الفعل: كان التوحيدى كحامل «كاميرا الكتابة» يسجل بالصورة كل من تقع عليه عينه، بمن فى ذلك من يباغتهم وهم متلبسون بالزيغ الفكرى أو الروغان النفسى أو حتى الانسياق السلوكى. ولم يكن يتحرج من أن يدير بين الفينة والأخرى عدسة الكاميرا على وجهه بأشعتها السينية النافذة إلى ما تحت السطح، وكان يفعل ذلك دون أن يوقع على ميثاق فيليب لوجون: ميثاق السيرة الذاتية.

لهذا كله، يترشح ما خلفه لنا أبو حيان ليكون شاهدا طيعا خصيبا بين أيدى المؤرخ وعالم الاجتماع ودارس المؤسسات السياسية فى تاريخ الدولة العباسية، وشاهدا متنطعا

عنيدا بين أيدى الأديب ومؤرخ الأدب، وبين أيدى الناقد والمؤرخ للوجهات النقدية عبر الأعصار العربية، ولعله بهذا قد استحق شهادة السبكى عندما قال إنه إمام فى النحو واللغة والتصوف والفقه، ولم يهمل أنه إمام فى التاريخ (طبقات: ٢١٤) ، وقبله قال عنه ياقوت الحموى: كان متفننا فى جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام، كان فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة وفصاحة ومكنة (معجم: ١٥، ٥ ـ ٦).

ـ ٣ ـ

لقد كان أبو حيان التوحيدى صورة متميزة من صور القرن الرابع مثلما كان القران الرابع صورة متميزة من صور الحضارة العربية الإسلامية، ويكفى أن نعرف أنه تخرج ـ من بين من تخرج على أيديهم ـ على أبى سعيد السيرافى (٣٦٨ هـ) وعلى بن عيسى الرمانى (٣٨٤) وأبى سليمان المنطقى (٣٩٠)، ولا يفوتنا أن التتلمذ يومئذ كان رفقة ومخالطة تنتهيان إلى صداقة فى العلم، أكثر مما كان تراتبية تعليمية.

والقرن الرابع قد كان منصة الذروة فى الخط البيانى من حيث التراكم المعرفى عند أهم الحقول العلمية والمجالات الفكرية، ويكفى أن أم المعارف التى هى المرضع الأول لسائر العلوم، وهى المعرفة اللغوية، قد أدركت قمة نضجها باكتمال العلم الذى هو فلسفتها والذى هو ظهيرها الإبستيمى، نعنى علم أصول النحو، وذلك مع أبى القاسم الزجاجى (٣٣٧هـ) فى (الإيضاح فى علل النحو)، وأحمد بن فارس (٣٩٥) مؤلف (الصاحبى فى فقه اللغة وسنن العرب فى كلامها)، ومع شيخ النحاة أبى الفتح بن جنى (٣٩٢) صاحب (الخصائص)، وكلهم أعمدة مركزية تحت معمار التراكم المعرفى الذى شيده القرن الرابع.

ولئن كان علم أصول النحو فى مجال المعارف اللغوية هو البديل المكافئ لعلم أصول الفقه فى مجال المعارف الشرعية، فإنه قد كان فى اللحظة نفسها الثمرة النجية للمصاهرة التى تمت بين كل العلوم من جهة والفلسفة من جهة مقابلة، هذه التى كان حضورها فى ثقافة العصر حضورا اضطراريا؛ بحيث لم يعد التزود منها بالنسبة إلى الأديب والناقد والمؤرخ والمشتغل بأمور الشريعة وقضايا العقيدة بذخا مسرفا ولا ترفا بين الكماليات.

وكان أبو حيان فى مجال المعارف الأذن المصغية لكل شئ وعلى الدوام، وكان العين الفاحصة، وكان كذلك الصدى الحاكى فى غير ملل، ومع هذا وذاك هو المنظار المشخص الكفيل بالنقد والتقويم.

لقد تمكنت الكتابة على يد أبى حيان من حمل أمانات متعددة، وتمكنت أيضا من الوفاء بمقاصدها المتضافرة. تمثل صاحبنا ثقافة بيئته الفكرية وسط الأمواج المتلاطمة بين مجاذبات السياسة والعقيدة، ودخل حلبة الجدال شاهدا وفارسا فى الوقت نفسه، وكان الحاضر المواظب فى أقوى مرجعيات الإنتاج الثقافى وأكثرها انتشارا وعتوا، وهى هذه، المجالس التى أفرزها التهذيب الحضارى فجود صيغها حتى ارتقت إلى منزلة المؤسسات المعرفية الطليقة التى لا تعرف دستورا تأتم به غير دستور الغلبة الفكرية، وكان لزاما أن تتطور صناعة الأسلحة فى ساحة النزال الفكرى بكل أنواعها: الأسلحة الجدلية والمنطقية والبيانية.

وما (الإمتاع والمؤانسة) بأجزائه الثلاثة إلا ثمرة مجلس من هذه المجالس، وكان أبو حيان يسجل فى كتبه ـ كما يستخلص الباحث محمد الشيخ:

«صورا لحرية الرأى والتفكير والتعبير رائعة عندما يسجل محاضر الجلسات كما يسميها الأستاذ أحمد أمين للمجالس التى كان يعقدها الوزراء والعلماء، فيدل على نشاط ذهنى فلسفى عجيب. وهذه المجالس يشترك فيها المسلم والنصرانى واليهودى والمجوسى، لا فرق بين هؤلاء جميعا. كما كان يشترك فيها أيضا اللغوى والنحوى، والفقيه والمتكلم، والفيلسوف والمؤرخ، إلى غير هؤلاء، كل ينهل من هذه الموارد كيف ومتى شاء، دون قيود أو حدود» (ص ٣٢).

وهل كان لأبى حيان أن يأتينا بهذه الصيغ الراقية من الكتابة الحضارية لو لم يكن حظه من الثقافة الفلسفية

متجاوزا القدر الذى كان يظن أن الأدب فى حاجة إليه، وهل كان له أن يصوغ كتابته هذا الصوغ لو لم يكن سؤال اللغة واقعا عليه وقعا ضاغطا؛ من حيث يشعر حينا ومن حيث لا يشعر فى أغلب الأحيان.

لم تكن محـــاورته مع مـــسكويه فى النفس والروح والأخـلاق والفلسـفـة والتـاريخ أمـرا هينا، وهو الذى طوع الكتابة إلى لغة سائلة ولغة مجيبة.

وما كان لنا أن نعرف من أسرار إخوان الصفاء وخلان الوفاء ومن أسرار رسائلهم شيئـا ذا بال، فى تاريخ الفلسـفـة العربية الإسلامية، لولا هذا الاستطراد الكاشف الذى انساق إليه فى كتاب «الإمتاع والمؤانسة»، وهو يدون لنا وقائع الليلة السابعة عشرة مجيبا عن سؤال يتصل بما ينسب إلى الحروف المخطوطة من تأويلات رمـزية (ج٢، ص٣ ـ ١٨)، فـإذا به يتـحـدث إلينا عن هؤلاء الجـمـاعـة وعن تصـوراتهم وعن حوافزهم، بما يغدو وثيـقـة مرجعـيـة بيـد المؤرخ للفلسـفـة الإسلامية بلا منازع.

وهل كنا ننعم بالشريط التسجيلى الكامل لأشهر مقارعة إبستيمية بين علمين ركيزين من علوم مخزوننا التراثى هما علم المنطق وعلم النحو لولا التنبيه الخاص الذى كان يسم ذهن أبى حيان، ولولا انخراطه العميق والتزامه النضالى فى هذه الثقافة الموسوعية التى لا تهادن فى أمر الدقة ولا تتنازل عن حرمات الاختصاص. والأهم أنه جاءنا بتسجيل حى ثرى يمثل وثيقة غالية؛ لا فقط بيد عالم اللغة وعالم المنطق، وإنما أيضا بيد البـاحث فى سوسيولوجية الثقافة: كيف تهيأت المناظرة، ومن أطرافـهـا، والذين حـضـروها، وكم كـانـت سن رائدها، وكيف هيأته، وبم علق من رفع إليه أمرها، ومتى وقعت على وجه التحديد، وفى أى موضع اجتمع المتناظرون والأنصار.. إلى غير ذلك من تفاصيل البنية الثقافية المحتضنة آليات إنتاج المعرفة يومذاك. (الإمتاع: ج١، ص١٠٨ـ ١٢٨).

وليست مفاضلة العلوم بعضها بالنسبة إلى بعض ترفا جال فى ساحته الفكر تحت حافز البذخ الثقافى أو بفعل التخمة الأدبية، وإنما هى حيرة عـمـيـقـة تتحرك من موقع السؤال الفلسفى وتحاك على طراز اللغة الواثقة العاقلة. ولئن بدا فى مناظرة أبى سعيد السيرافى ومتى بن يونس القنائى ما يوحى بخلفية حضارية يتبارز فيها الإنجاز العربى والإرث الإغريقى عن طريق سفيريهما: النحو والمنطق، فإن الدقائق التى كانت لحمة ما كتبه لنا أبو حيان والتعقيبات التى كانت بمثابة السدى يتخلل تلك اللحمـة، لمـا يؤكـد، بوجه قطعى، هذا الهاجس المعرفى العميق: إنجاز السؤال حول العلم، وسنداته المنهجية، فمسالكه البرهانية، ثم بيناته اليقينية.

ولسنا فيما نذهب إليه بمتأولين. والأمر ليس استثناء طرأ على كتابة أبى حيان، فـهـا هو فى الليلة السابعة ينشئ لنا خطابا نقديا متكاملا يقيمه على المفاضلة بين علم الحساب وعلم الكتابة، بما هى إنشاء وبلاغة وحسن استدلال، وإذا به يكشف مكونات المؤسسة المالية ضمن مؤسسات الدولة بكل دواوينهـا، وإذا به يفـصح عن خبرة بشؤون العمل السـيـاسى فيسلط أشعة وعيه الفلسفى النقدى بما يصيّره حكيمـا يشخص أعسر الوصفات الثقافية السائدة، وهو فى أثناء ذلك حريص على ألا ننسى التزامه الفكرى بالمنافحة عن الأدب وعن وظيفة الأديب بكل سرائر الغوص النقدى. (الإمتاع: ج١، ص٩٦ ـ ١٠٤).

لقد تملكت ثقافة السؤالى أبا حيان لأنه نهل من مورد الفلسـفـة، ولأنه نهل بما يتخطى حدود الضرورة له منهـا، ولأنه كذلك لم يشأ أن يفارق وضعه الأول الذى هو الأديب المدون والمتأمل، فلم يستبدل بقانونه الأساسى الذى هو ميثاق اللغـة والأدب والنقـد دسـتـور الفـلاسـفـة. ومن هذا المزيج اللطيف، نشـأت مـعـالم أبى حـيـان التى إذا ماثلتـهـا معـالم الآخرين من أوجه فارقتها من أوجه أخرى، فيكون لزوما أن تلتئم أشتات السمات من أعلام متعددين حتى نحصل على جماع ما توفرت شخصيته عليه.

فلا يفتأ أبو حيان يخلل أحاديثه ـ ما اقتضب منها وما أطال ـ بشواهد تتخذ مرجعياتها من الفلسفة اليونانية فتطرد إحالاته على أرسطو، وتتواتر إشاراته إلى أفلاطون، وحين وقف عند موضـوع إخوان الصفاء عالج أمرهم فى سر حركتهم وفى أسرار مذهبهم، كما لو كان الفيلسوف المستوفى لشروط الاكتمال.

وأبدع من ذلك وأروع ما صنعه فى «رسالة الحياة» وهو يفصل المفاهيم ويرتب المتصورات ليلحق المثل بمثله، ويميز

الضد من ضده، فندرك عندئذ صريح الإدراك كيف تتلمذ على الذين تخرجوا مباشرة على أبى نصر الفارابى. ولكننا نتابع الرسالة؛ فإذا به وقد انتهى مما ألفه بذاته واشتقه من مكنون رؤيته ينتهج نهجا طريفا؛ إذ يقدم مجموعة من الشواهد الفلسفية هى فى مصطلحاتنا اليوم مجموعة نصوص منتخبات ومختارات.

ولكنها مختصرات اجتمع فيها التركيز والاختزال؛ فاختار لها لفظ «اللمع»؛ كأنها الومضات البراقة الكاشفة بما يستغنى به العارفون عن الإسهاب. وسيكون لهذا المصطلح بعد التوحيدى شأن فى آليات المعرفة من خلال وسم المصنفات، عندما يضع أبو إسحاق الشيرازى كتابه فى أصول الفقه ويسميه (اللمع)، ويكتب إمام الحرمين عبدالملك الجوينى (لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة) فيحاكيه أبوالبركات الأنبارى بعد أمد واضعا (لمع الأدلة فى أصول النحو)، وكان أبو نصر السراج قبلهم ومنذ أيام أبى حيان قد ألف كتابه (اللمع فى التصوف) :-

يقول أبو حيان فى «رسالة الحياة»:

«ونرجع إلى ما وعدنا من إضافة لمع من كلام فلاسفة اليونان وغيرهم إلى ما تقدم فإن فى ذلك معونة لما مضى، وتنبيها على حقيقته، ونفيا للشبهة إن عرضت فيه، وإن وجدنا قوة فى الكلام على شئ منها وصلناها بما يزيدها صقالا عند السمع، ويزيدها جمالا عند الفهم، ويكسبها ثقة عند النفس» (ص٦٣).

إنه التنظير لقوانين التأليف فى بعدها البيداجوجى.

وإنه التأسيس لآليات الصقل المعرفى.

وإنه الاستخلاص التجريدى لعلاقة العلم بكل أطرافه: منشئين ومستهلكين.

وإنها الحيرة فى مصداق المعرفة وفى مقبوليتها.

إنها استراتيجية المثاقفة.

هى الكتابة عن الكتابة.

ولكن الشاهد على دقة ثقافته الفلسفية واتساع مرجعياته فيها أنه يأتينا بهذه المختارات وهى فى موضوع واحد بعيد الدقة متناهى الاختصاص: أصناف الحياة، بعد أن رصدها وانتقاها نصوصا من أوميرس، وسقراط، وسويقلس، وأفلاطون، ودمقراطيس، وفيثاغورس، ولدوفنطس، ولنيقوماخوس، وانكساغورس.

لقد ذهب البعض إلى أن هذه الثقافة الفلسفية قد أورثت صاحبها قدرة بيداجوجية أسبغ عليها هو من جانبه صياغته الفنية، فتحولت الكتابة الفلسفية بذلك إلى كتابة أدبية وتحول الفكر الفلسفى مع أبى حيان إلى ثقافة شعبية على حد ما ذهب محمد الشيخ:

«ودراسة أبى حيان هامة من حيث إنه يعتبر رائدا لحركة الأدباء الفلاسفة أو الفلاسفة الأدباء الذين قاموا بدور هام حين أحالوا الفلسفة إلى ثقافة شعبية يفيد منها الجمهور، وينهل من معينها شتى ألوان المعرفة التى جال أبو حيان فى مختلف جوانبها، كما استطاع أن يعرض لأعمق المشكلات الفلسفية وأعقدها بلغة أدبية رائقة» (ص١٣).

إن هذا المذهب فى الظن يعنى أن الكتابة الأدبية قد سخرت نفسها إلى خدمة الفلسفة. والحقيقة الغائرة أن التوحيدى قد اتخذ من الفلسفة خادمة لكتابته عامة وكتابته الأدبية على وجه الخصوص. وكم هى مراوغة فى دلالتها تلك الصيغ المقامة على التوازى بالجناس والسجع؛ من مثل «فيلسوف الأدباء» و«أديب الفلاسفة»، ومن مثل ما سيقال عن رهين المحبسين فى المعرة: «فيلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة». فهى صيغ مسكوكات لا تمكنك من دلالة مقبوضة، لأنها تجيز لك الكثير من الدلالات.

وما صيغ عن التوحيدى إن هو إلا تأول بالظن لعبارة ياقوت الحموى إذ يقول ـ وكان يزن ما يقول ـ عن أبى حيان: «هو شيخ فى الصوفية وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ومحقق الكلام ومتكلم المحققين». فقد وضع الإصبع حيث يجب أن توضع: فأبو حيان لم يسكنه هاجس كما سكنه هاجس الكلام، لذلك استحق الشق الأول من آخر العبارة المأثورة (محقق الكلام) سواء أجعلنا لفظ التحقيق على صيغة اسم الفاعل أم على صيغة اسم المفعول. ولم

يتلبس به سلطان كما تلبس به سلطان العقل، لذلك كان يكتب كلاما يتقاطر أدبا ويؤلف فقرا تتساقى شعرية، ولكنه كلام على التحقيق لا على التخييل، وكان يغوص فى أعماق الفكر النظرى ويحلق إلى معالى النظر المجرد فى مراتب العقل الخالص. فإذا عبر عن ثمرة الغوص أو منالات العلى أتى بالقول النافذ البليغ، حتى لكأنه هو الترجمان الفريد عن دقائق الفكر مهما تشعبت، وهو المفصح الأمين عن أسرار العقل مهما توالجت، وهو الكاشف المستلين عن مركبات البرهان وإن تعاظلت، فاستحق بذلك شهادة ياقوت له ـ فى الشق الثانى ـ بأنه متكلم المحققين.

لقد استلهم التوحيدى من الفلسفة ثقافة السؤال الحائر، واستقى منها معيار العقل الخالص، العقل الذى يجرى وراء الأشياء حثيثا ليستعقلها: طالبا وثاقا بالعقل، ومصرا على إحكامها بالعقال، وما كانت أداته فى كل ذلك إلا اللغة، وما كانت وسيلته إلى تحقيق ذلك إلا الإمعان فى تمييز دلالات اللغة. ولشد ما كان يضطرب به مركب العقل عند تلابس الألفاظ وضياع الناس بين شقائقها. ومن أجل هذا آلى على نفسه ألا يقفز على دلالات اللغة، كما كان يقفز كثير من عامة الناس ومن خاصتهم. وآلى على نفسه أن يلبس فى كل لحظة ومع كل سياق جلباب المعلم الذى ينبه الأذهان إلى تخوم الدلالات وظلال المعانى، وكان اجتهاده فى أن يعقل اللغة، وفى أن يعين الآخرين على أن يعقلوا اللغة، هو أداة بيد العقل الخالص وثمرة من ثمراته فى الوقت نفسه.

لقد جاء أبو حيان عصرا استصفى فيه العلماء أريج اللغة وعلوم اللغة، وتم الإجماع على أن العلم باللغة هو فقهها، وعلى أن جمعها وحصر موادها لا يؤلف القلوب مثلما يؤلفها التفقه فيها، كأنما قد آمنوا بأن الذى يريد الله به خيرا يفقهه فى لغته التى بها يفقه دينه.

وكان أن أمعن العلماء من لغويين ومناطقة فى مباحث الألفاظ وفى نسبة بعضها إلى بعض، فوزعوا التصنيفات الثنائية، ورسموا حدود العلاقات بينها، ووقفوا على المتخالف من الألفاظ، وعلى المترادف، وعلى المشترك، وعلى المتضاد، وألفوا فى كل ذلك.

ولكن القراءة الغائرة إلى أعماق المقروء من تراثنا فى اللغة والمعاجم، توقفنا على أن الرؤى كانت على سمتين: جند يقرون بأن الترادف ركن من أركان الدلالة، وجند شق عليهم التسليم به، ومن هنا ـ حسب ظننا ـ نبعت مدرسة أخرى لا تعنى بالبحث فى المشكل وفى المتشابه وفى المشترك وفى الأضداد، بقدر ما استهواها البحث فى الفروق، ولو كان لنا أن نجازف بتصنيف أبى حيان لقلنا بلا تردد إنه من مدرسة الفروق: لا يؤمن بتطابق الألفاظ ولا بتماهى الدلالات، ولكنه من القائلين بأن لكل ملفوظ حقلا من المعنى إذا تناظر مع حقل أى ملفوظ آخر فلا بد أن ينزاح الحقلان، ولو بنسبة يسيرة هى سهم ظلال المعنى من المعجم قبل التداول.

وهى أقوى دلالة على أنه قد حمل هم الفروق واستيأس من صبر الناس على شقائقها من قوله فى معرض «رسالة الحياة»: «إذا تشابهت الأسماء دق الفرق بينها كما أنه إذا تباينت الأسماء شق الجمع بينها» (ص٦٠)، فكأنه خطاب المدعى الذى يعلن الاتهام لأن الخلط بين الدلالات فى عرفه جنحة ولكنه فى الوقت نفسه خطاب المرافعة، لن تلين قناته كلين قناة المربين حيال من حولهم من مريدين.

وهل أدق لطافة فى هذا الباب من استطراد السؤال قبل استطرادات الجواب مما انبنى عليه كل (الهوامل والشوامل)؟!

بل هل من سر أكثر كشفا وأبعد إيحاء فى هذا الباب من تواتر الثنائيات فى العناوين التى كان يختارها لمصنفاته بصرف النظر عن تحديد نقط التماس بين الزوجين أعلى محيط المتشابه أم على محيط المتخالف. فمناط الأمر فى رسم دائرة الفروق بين الأزواج المثانى: (البصائر والذخائر) و(الصداقة والصديق) و(الإمتاع والمؤانسة) و(الهوامل والشوامل) وكلها وصلت، و(المحاضرات والمناظرات) مما لم يصل.

والفروق الدلالية التى يهيم بها أبو حيان ليست فحسب فروقا لغوية محكومة بسياج المعجم، وإنما هى ذات امتدادات بعضها تداولى اجتماعى، كتفريقه بين العفة والنزاهة، وبعضها مصطلحى معرفى، كفصله مفهوم الفصاحة عن مفهوم البلاغة. وانظر إليه وهو يصطنع الطريقة الحوارية وينتهج مسلك مقاعد التعليم، سلاحه السؤال الذى لا يفارقه، معلما أو متعلما:

«قال بعض السلف: الظريف من فيه أربع خصال وهى الفصاحة والبلاغة والعفة والنزاهة. قلت لبعض العلماء: ذكر أربع، وهى اثنتان لأن البلاغة والفصاحة شئ واحد، والعفة والنزاهة خصلة واحدة، فقال لى ظلمت، الفصاحة خلوص اللسان من التعقيد والنغنغة والبلاغة تناهى المتكلم إلى الإرادة. فقد يخلص ولا ينتهى، وقد ينتهى ولا يخلص، فإذا جمع بينهما كان فصيحا بليغا، والعفة الإمساك عن المحظور، والنزاهة عن المباح، وفى العفة ذب عن الدين، وفى النزاهة حفظ للمروءة»(البصائر: ٢ـ١٣٩).

وسيأتى بعد التوحيدى ببضعة عقود ابن سنان الخفاجى (ت٤٦٦هـ)، فيتمم فى (سر الفصاحة) ما شرع صاحبنا فى تدقيقه ورسم حدوده بين مفهوم البلاغة وطائفة من المفاهيم المحاذية المجاورة المماحكة.

فالأمر عند أبى حيان، إذن، كله من سؤال اللغة كيف يعقدها العقل، وكيف يفصح بها العقل عما يعقله. وهو سؤال العقل كيف يعقل الأدب بعد عقل اللغة، وكيف يعقل اللغة حين يعقل الأدب.

وليس الأمر بشاردة من شوارد الأدب يمعن معها الفكر فى الخيال، ثم يتوسل باللغة يستعين بها على إنجاز التخييل، بل هو الكشف اللغوى فى منتهى رقائقه الدلالية وهو التشقيق الاصطلاحى، كما لو كان على منضدة التشريح فى الأنسجة والخلايا، وها هو يستفيض عند محاورة أبى النضر نفيس فى قضايا الوجود ومراتب الموجودات فيخلص إلى الحقيقة الكلية التى تعز عليه: «إنه لا شئ مما يعقل ويحيش إلا وله من هذا الوجود نصيب به استحق أن يكون موجودا وإن كان ذلك النصيب قليلا». ثم يأتى إلى إشكال الدلالة فيربطه بعقال واثق:

«قد يوصف الشئ بأنه واحد بالمعنى وهو كثير بالأسماء، ويوصف بأنه واحد بالاسم وهو كثير بالمعنى، ويوصف بأنه واحد بالجنس وهو كثير بالأنواع، ويوصف بأنه واحد بالنوع وهو كثير بالشخوص، ويوصف بأنه واحد بالاتصال وهو كثير بالأجزاء. وقد نقول فى شئ إنه واحد بالموضوع وهو كثير بالحدود كالتفاحة الواحدة التى يوجد فيها اللون والطعم والرائحة. وقد يكون واحدا فى الحد وكثيرا فى الموضوع كالبياض الذى يوجد فى الثلج والقطن والإسفيداج. وقد يكون كثيرا بالحد والموضوع كالعلم والحركة فإن موضوع هذا الجسم، وموضوع ذاك النفس، وحد أحدهما غير حد الآخر. وقد يكون واحد بالموضوع والحد بمنزلة السيف والصمصام. وقد نقول أشياء تكون واحدة بالفعل وهى بالقوة كثيرة كالسراج الواحد» (الإمتاع:ج٢، ص ٨٨ـ٨٩).

فإذا آثرت صفاء اللغة على يسير الإبلاغ فقل إن أباحيان يستعقل الدلالة، وهو يعقلها. وإن آثرت لين التواصل على متن الفصيح فقل إنه يعقلنها. وكذا ينعطف سؤال الفلسفة على سؤال اللغة.

- ٤ -

لئن كان ما كتبه المستشرق س.م. ستارن عن التوحيدى فى (دائرة المعارف الإسلامية) ـ فى طبعتها الجديدة ـ تطورا نوعيا بالنسبة إلى ما كتبه مرجوليوث فى طبعتها الأولى، فإن كلتا الكتابتين تؤكد أن رؤية الاستشراق حول أبى حيان قد ظلت حاصرة إياه فى دائرة النسق التاريخى، ومنزلة تراثه فى مسالك الكتابة الفكرية العامة أكثر من إيلائه مقاما مرموقا بين مقامات الأدب واللغة، فضلا عن هذا الإلحاح فى إبراز المعالم العقدية وفى وصف المحطات الاجتماعية والسياسية فى أحلك منعرجاتها، مما يسهم فى إسدال الستار على هذا العقل المستعقل، وعلى تلك الأدبية الفياضة بشعريتها.

لقد أفاد أبو حيان من الفلسفة عقلا. ولقد أفادت الفلسفة من أبى حيان لينا فى العبارة، وانصياعا فى هندسة البراهين، وجمالا فى الصياغة جاءها من المراوحة بين مصطلحات الفلاسفة وألفاظ المتأدبين.

وليس شئ من أمر أبى حيان بمحير لك فى تصنيفه بين الشعرية والعقلانية ـ إن جارينا الظاهر وجعلناهما ضفتين

لنهر الإنسان ـ كهذا الحديث المتكرر عن العقل، يديه كلما عن له، ويستأنفه فى غير ما ملل، ويسبغ عليه الصياغة التى تغلق الأبواب فى وجه الملل أن يتسرب إليك.

وقد لا يفقدنا السكينة من أمر التوحيدى شئ كما يفقدنا موقفه من رواد العقلانية وهم المتكلمون على مذهب أهل التوحيد والعدل، وكيف لنا أن نطمئن إلى جاحظ القرن الرابع بلا منازع، وأنه فى اللحظة نفسها خصم على المذهب الذى كان الجاحظ من أرباب الكلمة فيه! وهل نقنع بما قنع به الدارسون من أن أبا حيان قد أعجب بالأوائل من هؤلاء المتكلمين ثم استنكر فى من لحقوا بهم انفصام العقيدة عن السلوك، فحمل على أتباع فرقة انبنت فى مبدئها على صرامة السوك فيما يطابق الأصول الأولى بلا مهادنة، وضحى عندئذ بضريبة التناقض التى كان عليه أن يدفعها لدى القراء كلما أرادوا أن يؤلفوا الأشتات إلى سلكها الناظم.

وهب أننا نرضى من الكليات بأجزائها، فنغض الطرف أو بعض الطرف عن هذه الإحالة، فكيف لنا أن نتغافل عن أن فى موقف التوحيدى ما هو منقوض عليه. فالتاريخ قد أجمع أهله على أن الذى انتهت إليه رئاسة مذهب التوحيد بعد أبى على الجبائى وأبى هاشم الجبائى هو القاضى عبدالجبار، وأن المذهب لم يتحقق مع أحد كما تحقق معه فكرا وتدريسا وسلوكا وقضاء، وأنه من شدة صرامته رفض إقامة جنازة الصاحب بن عباد ليقينه أنه مات ولم يقلع عن كبائر السلوك، فأتاه الأذى كل الأذى ممن خلفوا الصاحب بن عباد. فإذا بالتوحيدى وهو المزامن لعبد الجبار ـ ولن يسبقه فى الممات إلا بسنة ـ يحمل على قاضى القضاة حملة مقنعة بالأسلوب الذى كاد يختص به، على ما يروى لنا ابن حجر فى (لسان الميزان)، مما ينقله لنا عدنان زرزور محقق كتاب (متشابه القرآن) (ص١٢).

فهل نلتمس لذاك السؤال بعض الجواب فى هذا المحيط المتلاطم الذى اشتد هيجانه وانعدمت سكينته منذ أن دخلت القضية العقدية صراع السياسة، فظلت تتجاذبها حينا وتنجذب إليها حينا آخر: كان المعتزلة على حياد من السلطان ثم التحموا بالسياسة مع المأمون فكانت المحنة؛ محنة «خلق القرآن» التى عمت بلواها يومئذ كل من لم يقل برأى المعتزلة فى الأمر. ولما جاء المتوكل قلب الموازين ونكب «أهل التوحيد والعدل». فلما جاء القرن الرابع ـ عصر أبى حيان وعبد الجبار ـ واستقر الأمر بيد بنى بويه، وكانوا على تشيع، تحالف المعتزلة والشيعة تحالفا موضوعيا، وانبرى الصاحب بن عباد يعيد التاريخ فتقمص شخصية الخليفة المأمون حتى غالى فى حمل الناس على القول بخلق القرآن، فقويت شوكة أهل التوحيد، وما أن ذهب الصاحب حتى لذ لأخيه فخر الدولة أن يتقمص شخصية الخليفة المتوكل فقلب الموازين قلبة أخرى، فأفل نجم الاعتزال ودخلت الأصول الخمسة بوابة الميراث.

وفى هذه الأثناء، كان مركب الفكر يموج فى يم السياسة فتاه فيه معها كل معيار وارتبكت كل المرجعيات.

وفى هذه الرحم المصابة، انزرع السوس الذى سيلازم أركان النظر كالكائن الطفيلى الذى يهجم على الجسم فيوهنه، إلا إذا احتمى له الجسم بالمضاد الحيوى.

وبين الحقبة والأخرى من أزمان التراث كان كثير من هذا، وكان كثير من ذاك.

أما ملمح هذا السوس فتمثل فى أن العقلانية قد كفت عن كونها الآمرة للسياسة وأصبحت تقبل أن تكون مأمورة لها، وأن السلوك بعد أن كان يأتمر بأوامر العقل قد أمسى يوجهه، ثم بات يستدر منه مسوغات السلامة بما فيها سلامة المنافع.

ولعل هذا النهج فى رصد الجواب ـ إذ اما استقامت له القرائن المستفيضة من تعاقب الأدلة ـ سيعيننا على أن نفهم لم انخرط أبو حيان التوحيدى ـ وهو الذى لم ينفك يتغنى بسيادة العقل ولم يفتأ ينفى كل سلطان عما سوى العقل ـ فى مشروع الفصل القاصم بين الدين والفلسفة، ولم التحق ـ فى سرعة عجيبة ودون أية مقاومة ـ بحزب القائلين بانشطار الكيان حين نفوا أن يكون بين الحكمة والشريعة أى اتصال.

ويكفى القارئ، إذا استنار بأضواء ما وراء الكتابة يسلطها ـ كاشفة ـ على ما وراء الأحداث، أن ينظر مليا فى صحائف

الليلة السابعة عشرة من ليالى (الإمتاع والمؤانسة) (ج٢، ص٢ ـ ٤٩). فسيرى أن الأمر كان على تدبير، وأن محاذير الواقع هى التى رسمت سكة الاستدلال، وأن استنباط مقاصد القول يستوجب إعادة سؤال اللغة على الكتابة عسى أن نظفر بالرد على سؤال الفلسفة.

ذلك أن الشهادة التاريخية بينة، فمنطلق القضية هو تشكل الفلسفة فيما يشبه التنظيم السرى الهادف إلى قلب الأوضاع فيما دأبت الأعراف الاجتماعية عليه:

«وكانت هذه العصابة قد تآلفت بالعشرة، وتصادفت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهبا زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنته وذلك أنهم قالوا: الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، وذلك لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية»(ص٥).

وكان ما كان.

وأعلن التاريخ الطلاق البائن بين الدين والفلسفة، بعد أن ازدادت الأمور تعقدا حين خيمت سجوف أخرى جاءت بها مسألة الخلاف على العالم أقديم هو أم محدث، ومسألة الحشر يوم الجزاء أبالأنفس وحدها هو أم بالأجساد وأرواحها. ولن يعترض على هذا الطلاق إلا صوت ابن رشد، ولكن الريبة قد انغرست وما كان يسيرا اتقاؤها، ولولا هذه البلوى لما كنا نجد روادا ناصروا العقل فالتزموا به وحشوا الناس على دخول حزبه، ثم اجتهدوا فى أمور الدين وفى أمور الدنيا بحكمة عقلية صارخة، وظلوا مع كل ذلك يتوجسون خيفة من الفلسفة، شأن ما نراه مع الغزالى ومع فخر الدين الرازى ومع ابن خلدون أيضا.

فسؤال الفلسفة عند أبى حيان قد شوهه التاريخ فى بعض ما شوه، فاستبدل به سؤال العقل. هو العقل بإطلاق ، هو العقل على العموم قبل أن يكون على الخصوص. العقل من حيث هو «تمييز وتحصيل وتصفح وحكم وتصويب وتخطئة وإجازة وإيجاب وإباحة» (الإمتاع: ٣ ـ ١١٦). هذا العقل الذى يجسد له أبو حيان نورا يقابل نور الحس على حد تقابل مدلولات الألفاظ بدوالها فى اللغة ليتخلص بعد ذاك التأكيد إلى تحليل الصورة المؤلفة:

«وكل خفى فى ساحة الحس فهو باد فى فضاء العقل، وكل باد فى فضاء العقل فهو خفى فى ساحة الحس، ولولا هذا البون لكان الاستدلال من الشاهد على الغائب سهوا، والاستنباط من الغائب فى الشاهد لغوا» (رسالة الحياة: ٦٠).

ولكن العقل الذى هو سلطان النظر يتأكد كلما كان أيضا سلطانا على السلوك، مما يحفظ للإنسان توازنه بين الخصاصة والكفاف، واعتداله بين أن ينعم بالنعمة أو أن يبطر بها، لأن «النعمة والقدرة إذا عدمتا عقلا سائسا، وحزما حارسا، ودينا متينا وطريقا قويما، أوردتا ولم تصدرا، وخذلتا ولم تنصرا» (الإمتاع: ١ ـ ١٠٣). وليس هينا من أبى حيان أن يجعل العقل السائس مقدما على سائر الأركان بما فيها الدين.

وسيستطرد صاحبنا فى وصف الإنسان إذا اشتدت قوته وإذا اعتراه الوهن، ولكنه مهما حالت عليه الأحوال يظل هو الكائن «المنتبه بالحس، الحالم بالعقل، العاشق للشاهد، الذاهل عن الغائب، المستأنس بالوطن الذى ألفه ونشأ فيه» (ص١٠٥). ولك أن تتأول لفظ الحالم بإحدى الفصاحتين: فصاحة الحكمة أو فصاحة الشعر.

وفى الليلة الخامسة والثلاثين سيمعن أبو حيان فى إمتاعك أكثر من مؤانستك؛ لأنه سيأخذك إلى فيافى التأمل الخالص، مطيته إليه السؤال وليس إلا السؤال: «ما العقل، وما أنحاؤه، وما صنيعه؟!» (ج٣، ص١١٥). وسيحدثك بحديث الفلاسفة الخلص، وربما أعانك عليه بحديث أهل الوجد حين ينتقل من المركبات والأسطقسات والمبسوطات إلى التسليم بأن «العقل قوة إلهية» لأنه «خليفة الله وهو القابل للفيض الخالص الذى لا شوب فيه ولا قذى» (ص١١٦).

وأما وظيفته، فهى: «الحكم بقبول الشئ ورده وتحسينه وتقبيحه» (ص١١٨)، إلى أن ينتهى إلى تشبيهه بالشمس

المضيئة فى عالم المحسوسات، وإذا كان للشمس «غروب وطلوع وتجل وكسوف»، فالعقل ليس كذلك؛ «لأن إشراقه دائم، ونوره منتشر، وطلوعه سرمد، وكسوفه معدوم، وتجليه غير متوقف» (ص١١٩). وكان أبو حيان قد ردد فى «رسالة الحياة» أن «العيان العقلى فوق القياس الحسى» (ص٦١).

ولا يعرف السؤال عند أبى حيان حدا يقف دونه: «وهل يعقل العقل؟» والجواب «أن يقال: العاقل يعقل بالعقل معقوله» والبرهان أنه: «لو عقل العقل لعقل بالعقل»؛ ذلك أننا: «إذا قلنا عقل العاقل معقوله فإننا نصفه بأنه انفعل انفعال كمال» (الإمتاع: ٣ ـ ١١٨).

وكيف ننسى أن مطلب أبى حيان من العقل هو ثمرته وهى تحصيل اليقين وقد أكد رجحان الحقيقة العقلية على الحقيقة الحسية، أو قل: إن سؤال العقل هو سؤال الحقيقة. ولو ترجم الأجداد عنا لقالوا: سؤال العقل هو سؤال الحق.

لقد شوش أبو حيان على نفسه سؤال الفلسفة يوم انضم إلى فيلق الذين أقصوها عن عالم القناعات الإيمانية، وأقروا بالمحظورات أمامها فأوصدوا من الأبواب ما غدا إيذانا بتهافت الفلاسفة لو اقتحموه، ولكن أبا حيان قد أقام سؤال العقل بديلا عن سؤال الفلسفة، وما من أحد بقادر على أن يوصد أمام العقل بابا. وما كان لنا أن نهتم بسؤال العقل التوحيدى كل هذا الاهتمام، لولا أنه قد انعطف على سؤال اللغة.

لقد شملت عناية العقل عند أبى حيان قضية اللغة بكل مكوناتها؛ ما عاد منها إلى بنيتها الأدائية وما كان يعود فيها إلى وظيفتها التأثيرية. لذلك، كان المدخل إلى هذه كالمدخل إلى تلك: فى كلتا الحالين نرى كونية العقل تدعو كونية المعنى، ولم يركن التنظير إلى زاوية الأنموذج النوعى الذى هو أنموذج اللسان العربى، وإنما طاف بما يصح عليه وعلى غيره، فكان التناول عانيا مستوى الظاهرة اللسانية بإطلاق لأن «المعانى حاصلة بالعقل والفحص والفكر» على حد ما يورده أبو حيان ضمن ما يورد (الإمتاع: ١ ـ ١١٦). وسيلخص لنا الأمر قول لأبى سليمان يورده التوحيدى عرضا فى سياق آخر: «المعانى صوغ العقل واللفظ صوغ اللسان» (٣ـ١٢٧).

وإذا كان أبو حيان فى (المقابسات) يستجمع أدلته ليبرهن على أن «النثر أدل على العقل» يستنبط من هفو النفوس إلى الوزن الذى هو معشوق الطبيعة شاهدا على أن رياضة العقل لا تتأتى إلا بالمجاهدة لأنها مغالبة للطبع ولكن قبول النفس يظل مشدودا إلى تصويب العقل (ص ٢٤٥).

إن المرجعية المستحكمة فى كل ذلك هى أن «المعانى جواهر النفس فكلما ائتلفت حقائقها على شهادة العقل كانت صورتها أنصع وأبهر» (ص١٤٥)، وهذا من المبادئ التى اتخذها التوحيدى مطية لإدراك خصوصية الإنسان، فكل ما فيه فى اللغة، وكل الحكمة التى فى ابن آدم هى فى قدرته على تصريف الألفاظ بحسب أقدار الدلالات. ولذلك، جاء هذا التنظير المتجرد الراقى بين مظان رسالة التوحيدى فى العلوم:

«من تكامل حظه من اللغة وتوفر نصيبه من النحو كان بالكلام أمهر، وعلى تصريف المعانى أقدر، وازداد بصيرة فى قيمة الإنسان المفضل على جميع الحيوان» (ص٢٠٤).

ولن يغيب العقل من قاموس أبى حيان حين يتحول من الحديث عن أداء الكلام إلى الحديث عن إبداع الكلام، بل هو من الإصرار على ذلك بحيث لا يعتريه الكلل وهو يؤسس لصفاء الرؤية الفنية من خلال اللغة، ولا يغير من وجهته شئ أنه يستقبل الكتابة بمفتاح الحكمة أو بمفتاح البلاغة أو بمفتاح الإنشاء.

فالإنشاء ـ بصريح عبارته ـ «صناعة مبدؤها من العقل»، وإن كان سياق حديثه لا يكتمل إلا بما سيضيفه عندما يؤكد أن «ممرها من اللفظ وقرارها فى الخط».

وفى معرض المفاضلة بين العالم بالحساب والعالم بصياغات الكلام، ينتحل لهجة الحازمين ليوجه وصيته:

«اعلم أن البليغ مستمل بلاغته من العقل ومأخذه فيها من التمييز الصحيح».

ومبعث الأمر ومنتهاه تحسس المسلك الموصل إلى الحد.

ينطلق باحثا عن حد البلاغة قائلا:

«هى الجد وهى الجامعة لثمرات العقل لأنها تحق الحق وتبطل الباطل على ما يجب أن يكون الأمر عليه»

ثم إذا به ينتهى إلى حد العقل: «والحاجة تدعو إلى صانع البلاغة وواضع الحكمة وصاحب البيان والخطابة وهذا هو حد العقل» (الإمتاع، ج١، ص١٠٠ ـ ١٠١).

وينكسر سؤال اللغة من جديد على مصقول الكتابة انكسار أشعة الضوء على المرايا، وانكسار المعدن المستقيم إذا انغمس فى السائل الشفاف والناظر يبصره، فينبثق عندئذ سؤال الأدبية منعطفا على سؤال العقل.

ـ ٥ ـ

إذا كان أبو حيان التوحيدى قد استطاع أن يحدثنا عن العقل طويلا، فى كل مصنفاته التى وصلتنا وفى سياق شتى المواضيع التى عرض لها، وإذا كان حديثه لنا عن العقل فى أدبية عالية تصاهر الشعرية وإن تخلت عن الشعر، فمن حقنا أن نتساءل: ما عسى أن يكون حظ نظريته فى الأدب من العقل، وإلى أى مدى قد كان يقرـ وهو الذى كتب أدبا يشيد بالعقل، ويتحدث عن العقل بأدب ـ بأن أسرار النظم وأسرار الشعر. جميعا لا يمكنها أن تفلت من سلطة العقلانية رغم سباحتها فى محيط الثقافة الموسوعية التى أرادها لها.

إن سؤال اللغة إذا احتك بسؤال العقل أنجب توأما: سؤال الدلالة وسؤال البلاغة، وعلى مدارهما سيحوم أبوحيان بالفكر المتأمل التواق إلى فض ألغاز الإنسان فى علاقته باللغة.

والأرضية التى لعله كان يتحرك عليها دون أن يروم ذلك بالوعى الصريح هى استصفاء الدلالة، واستصفاء البلاغة، ناشدا فى الحالين تحقيق الصفاء لواذا بالنقاوة. إننا لا نكاد نشك فى أن أوكد الأولويات فى مشروع أبى حيان قد تمثلت فى الإمساك باللغة عند مقاساتها الطبيعية؛ بحيث لا تتفاوت سياقات الكلام ولا تتسابق مقامات المتكلمين، ولا تتعاظل هذه بتلك . والأولوية إن هى لم تكن بالضرورة أولوية زمنية أو أولوية ترتيبية، فلا أقل من أن تكون أولوية اعتبارية، ومن شأن ذلك كله أن يسوغ لنا التقاطها من مظان الكتابة التوحيدية.

إن الكلام فى مبتدئه ذو وظيفة إخبارية، فهو مشدود إلى تماهى الوصف مع حقائق الموصوف، وكلما تقيدت اللغة بوظيفتها المرجعية التزمت بعقود الأمانة، ومن هنا ينشأ معيار الصدقية فى القول. ومن شدة حرص أبى حيان على هذا الوفاق والتماثل تواتر نضاله فى سبيل إرساء ما قد نسميه بأخلاقيات القول، لا فى المعنى الوعظى الزاجر، وإنما على مرامى استواء الدلالة بين دوال الملفوظ ومدلولاته.

لقد كان معيار السلوك هما حاضرا فى مقاصد أبى حيان، فهو لا ينفك ينبه: «إن زينة اللفظ فى المعنى، وحسن المعنى فى الصدق، والصدق ينقسم على صالح القول المؤدب والفعل المهذب» (الإشارات:٤٠٠). ولكن المهم الأكثر حضورا والأقوى ضغطا هو حرمات العقل، وكلما انجذب اللفظ إلى ما وراء مضمونه وتجاوز حدود وظيفته المرجعية انتهك حرمة العقل، كالقول الذى يلبسه القائل لباس الصدق وليس بصدق أو يعيره حلية الحق وما هو بحق، وكل ذلك «مخالف لصورة العقل الناظم للحقائق، المهذب للأعراض، المقرب للبعيد المحضر للقريب» (المقابسات: ٢٩٣).

وهنا تعرض اللغة على امتحان العقل لاختبار مصداق القول لا على أنه وصف أمين ساعة، وتصوير زائغ ساعة أخرى، وإنما على أساس حظر امتزاج الوظائف فى اللحظة الواحدة حتى لا تتلبس الوظيفة الشعرية التى مدارها التخيل بالوظيفة الإخبارية التى مدارها المطابقة.

ولاشك أن تجربة التوحيدى مع اللغة، وأن تجربته مع الكتابة، وأن تجربته كحارس متيقظ يرعى الحدود بين أرض الوصف الإخبارى وأرض التخييل الإبداعى، هى التى أملت عليه هذه اللوحة التصويرية:

«إن الكلام صلف تياه، لا يستجيب لكل إنسان ولا يصحب كل لسان، وخطره كثير، ومتعاطيه مغرور، وله أرن كأرن المهر، وإباء كإباء الحرون، وزهو كزهو الملك، وخفق كخفق البرق، وهو

يتسهل مرة ويتعسر مرارا، ويذل طورا ويعز أطوار» (الإمتاع: ١-٩) .

كذا يلوذ التوحيدى بالمجاز لينبه إلى خطر المجاز، وكذا يعود إلى الكتابة صوابها فينصاع الكلام إلى آلية التطهير التى يؤسسها التوحيدى بحثا عن براءة القول فى سجل الدلالة، ولا يهم كثيراً إن كان البحث عنها مزامنا لسجل السلوك أو سابقا إياه أو لاحقا عليه.

لذلك يواصل أبو حيان حديثه عن الكلام قائلاً:

«ومادته من العقل والعقل سريع الحؤول، خفى الخداع، وطريقه على الوهم والوهم شديد السيلان، ومجراه على اللسان واللسان كثير الطغيان، وهو مركب من اللفظ اللغوى والصوغ الطباعى والتأليف الصناعى والاستعمال الاصطلاحى، ومستملاه من الحجا، ودريه بالتمييز، ونسجه بالرقة والحجا فى غاية النشاط، وبهذا البون يقع التباين، ويتسع التأويل، ويجول الذهن، وتتمطى الدعوى، ويفزع إلى البرهان، ويبرأ من الشبهة، ويعثر بما أشبه الحجة وليس بحجة، فاحذر هذا النعت وروادفه، واتق هذا الحكم وقوائفه» (ص:٩-١٠).

إن التصدى لجموح أداة التعبير قد كان المعركة الذهبية الشائكة التى اقتحم أبو حيان ساحتها وأسهم فى إيلائها مقاما استثنائيًا حتى ليكاد الأمر يتحول إلى هاجس ملازم: فمن قول يرويه: «أحسن الجواب ما كان حاضرا مع إصابة المعنى وإيجاز اللفظ وبلوغ الحجة» (الإمتاع: ٣-١٦٣) إلى تفسير للظاهرة يورده:

«لأن اللغة جارية على التوسع كما هى جارية على التضيق، ومن ناحية التضيق فزع إلى التحديد والتشديد، ومن ناحية التوسع جرى على الاقتدار والاختيار، وفى عرض هذين بلاء آخر لأنه بين الإيجاز والإطناب، وبين الكناية والتصريح وبين الإنجاز والإبطاء» (ص١٠٦).

ومرجع الحكمة فى ذلك أن «الكلام إذا وجد مسرحا لم يقف». قالها التوحيدى حين استطرد فى حديثه عن الحياة السابعة - من أصناف الحياة العشرة - أكثر مما فعل مع الأصناف السابقة، فاستدرك على نفسه:

«قد بعدنا عما كنا فيه بهذا الاعتراض، والرأى الرجوع إليه، فالكلام إذا وجد مسرحا لم يقف، والخاطر إذ أصاب سحا لم يكف» (ص ٦٠).

ومن تلك الحكمة حقت كلمة سقراط «افرح بما لم تنطق به من الخطأ أكثر من فرحك بما لم تسكت عنه من الصواب» (ص٥٣). لن نتردد فى الإقرار بسلطة العقل لدى أبى حيان حينما يواجه الخيار الصعب بين ثنائية الإفصاح والإيضاح، التى مرجعها إلى انثناء البلاغة على الإبلاغ، فيقول حاسما أمره:

«متى جمع اللفظ ولم يوات، واعتاص ولم يسمح، فلا تفت نفسك خصائص المطلوبات وغايات المقصودات، فلأن تخسر صحة اللفظ الذى يرجع إلى الإصلاح أولى من أن تعدم حقيقة الغرض الذى يرتقى إلى الإيضاح»(المقابسات: ٣١٩).

إن سؤال تطهير القول إحياء لبراءة اللغة هو الذى يوفر علينا جهدا كبيرا عند البحث عن أسرار المعركة الفكرية الكبرى التى عاشها أبو حيان، وكان فارس عصره فيها، وهى الوقوف فى وجه المتكلمين والاعتراض عليهم فى أعز ما كانوا يظنون أنهم أسسوه، ولعله هو الذى يعيننا على فك معضلة المتضاربات بين المواقف عند أبى حيان: فيلسوف يقصى الفلسفة عن سؤال القناعات الحميمة، أديب مبدع لا يخشى على اللغة شيئا كما يخشى عليها من إبداعية المجاز، جاحظى حتى الرميم ولكنه يحذر الكلام ويحذر من علم الكلام، عاقل مستعقل يغض الطرف عن القصور الذى فى اللغة إذا رامت استشراف مقامات العقل الخالص.

إن المعيار فيما نواجهه هو مدى انفلات الكلام عن مقبض العقل، وبذلك تبين معالم وظيفة اللغة التى لا انقسام فيها بين المعقول واللامعقول، وإنما الأمر فيها بين الإبلاغ

المرجعي والتخييل الشعرى، ولن تصفو للمرء مرآة الكلام إلا بعد أن يصقلها من أدران تداخلها إذا ما استسلمت إلى جموح اللفظ من وراء حدود المقاصد.

بل لنقل إن الحكم على المقاصد شئ، والحكم على تجاوز اللغة للمقاصد شئ آخر، أإن يعتبر المرء شرا ما يراه الآخرون خيرا، وخيرا ما يرونه شرا، فهذا خلاف فى المقاصد. أما أن يروم إلباس الشر لبوس الخير حتى يظنه الآخرون خيرا وهو على علم بأنه ليس خيرا، فهذا هو الذى يعترض عليه، ويكشف أن آلته هى من آلة اللغة حين يجمع فيها اللفظ فتسخر لغير ما وضعت له.

ذلك هو السوس الناخر الذى أصاب عند الإغريق مؤسسة اللغة وهى محاورة، ومؤسسة الكتابة وهى تدوين، وذلك على أيدى السفسطائيين، ثم ها هو يصيب فى الحضارة العربية الإسلامية مؤسسة الكلام مما تمحض له لفظ «الجدل» بعد أن زحزح عن دلالته الاصطلاحية الأولى. والحيرة العظمى فى ذلك أنه دب بين أنسجة العلم الذى اسمه «علم الكلام»، والذى كانت مزرعته الأولى فى حياض العقيدة.

وسنعلم، علم اليقين، أن الذى حدد معالم نظرية التوحيدى فى اللغة وهى دلالة بين لفظ ومعنى، والذى حدد نظريته فى البلاغة وهى مراوحة بين استمالة وتأثير أو بين استدراج وإقناع، هو بلا أدنى ريب شظايا المعركة الحامية التى تأججت مع الاصطراع العقدى والتشتت المذهبى والتباين على الأطراف بين ملل ونحل، مع ما تفجرت إليه القضية، منذ اختلطت المسائل الفكرية بخيارات السلطة السياسية فى حركة عجلى تنوس بين رفض ما كان قائما وقبول ما كان مرفوضا، حتى تاه من لم يكن له عهد بتيه.

وكان المتضرر الأكبر من كل ذلك هو القول الذى كف عن وظيفته التى هى أداء الشهادة عن حقائق الأشياء الموجودات، وعن حقائق الآراء المظنونات، وعن حقائق الظواهر المقدرات، ليسخر للإفحام ولا شئ غير الإفحام، لأنه هو القصد وهو الغاية والعبرة فى المسالك إليها.

ومن أجل هذا، جاء سؤال المقابسة الثامنة والأربعين: «ما الفرق بين طريقة المتكلمين وبين طريقة الفلاسفة؟» وجاء الجواب مفتتحا بتأكيد البديهيات: «لكل ذى تمييز وعقل وفهم» ـ وهى نهاية فى الإلحاح أملاه المناخ المكفهر ـ ومفضيا إلى فضح طريقة المتكلمين بأنها:

«مؤسسة على مكايل اللفظ باللفظ، وموازنة الشئ بالشئ: إما بشهادة من العقل مدخولة، وإما بغير شهادة منه البتة. والاعتماد على الجدل، أو على ما يسبق إلى الحس أو يحكم به العيان، أو على ما يسنح به الخاطر المركب من الحس والوهم والتخيل مع الإلف والعادة والمنشأ وسائر الأعراض التى يطول إحصاؤها ويشق الإتيان عليها، وكل ذلك يتعلق بالمغالطة والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق وإتمام القول الذى لا محصول فيه ولا مرجوع له» (ص ٢٢٣).

ويتواصل خطاب أبى حيان بإدخال اللغة إلى مغسلة العقل تستصفيها من أدران المغالطة وتعيد إليها نسق محركها، وترجع إليها ما فسد من توازن إيقاعاتها، فيخرج القول الفكرى طاهرا، ويخرج سؤال الفلسفة معافى، فتعود إليه نصاعته، ويسترجع وظيفته فى الأصول والفروع وفى الكليات والجزئيات:

«وهكذا كل شئ يطلب أصله وفصله بالنظر الفلسفى، والبحث المنطقى، والاقتراء الإلهى، فأما ما ينظر منه فى الجدال فلا يرث الإنسان منه إلا الشك والمرية، والحسبان والظنة، والاختلاف والفرقة، والحمية والعصبية، وهناك للهوى ولادة وحضانة، وللباطل استلاء وجولة، وللحيرة ركود وإقامة، أخذ الله بأيدينا وكفانا الهوى الذى يؤذينا وصنع لنا بالذى هو أولى به منا» (المقابسات: ٢٠٦).

لقد استفحلت البلوى منذ سيطرت مؤسسة صنع القرار على مؤسسة صنع المعرفة يومئذ، فتحكمت ـ من خلال السلوك الذى طلبته وذكت متعاطيه ومن خلال صورة السلوك الذى رفضته وأدبت أربابه ـ فى آليات الإنتاج المعرفى. وكانت البلوى بداءين: داء انفصام السلوك عن

القناعات المعلنة، وداء انزياح الكلام عن مقاصده المرجعية، فانشقت اللغة مثلما انشطر السلوك، وتحول سؤال اللغة إلى سؤال الشقاء باللغة على أيدى هؤلاء المتكلمين الذين:

«يتناظرون مستهزئين، ويتحاسدون متعصبين، ويتلاقون متخادعين، ويصنفون متحاملين، جذ الله عروقهم، واستأصل شأفتهم، وأراح العباد والبلاد منهم، فقد عظمت البلوى بهم، وعظمت آفتهم على صغار الناس وكبارهم، ودب داؤهم، وعسر دواؤهم وأرجو ألا أخرج من الدنيا حتى أرى بنيانهم متضعضعا» (الإمتاع: ١ - ١٤٢).

وهل أعتى من داء يحمل أبا حيان على تصوير الجهل بعلم الكلام فضيلة تؤمن السلوك وتؤمن الأخلاق:

«لم يأت الجدل بخير قط، وقد قيل: من طلب الدين بالكلام ألحد، ومن تتبع غرائب الحديث كذب، ومن طلب المال بالكيمياء افتقر. وما شاعت هذه الوصية جزافا، بل بعد تجربة كررها الزمان، وتطاولت عليها الأيام؛ يتكلم أحدهم فى مائة مسألة ويورد مائة حجة ثم لا ترى عنده خشوعا ولا رقة، ولا تقوى ولا دمعة. وإن كثيرا من الذين لا يكتبون ولا يقرءون ولا يحتجون ولا يناظرون ولا يكرمون ولا يفضّلون خير من هذه الطائفة وألين جانبا، وأخشع قلبا، وأتقى لله عز وجل، وأذكر للمعاد، وأيقن بالثواب والعقاب» (المرجع).

انشقت مؤسسة إنتاج المعرفة؛ لأن الصراع تحول من مضمونها إلى أداتها فشمل آلة الإفصاح، ودخل الكلام منطقة العواصف الرملية، ودخلت دلالته منطقة الاهتزازات الفضائية، وأصبحت ملكيته محل منازعة تكاد تصل إلى أبواب القضاء. ومن لنا بغير أبى حيان يروى ـ فى انطلاقة ذهنية واسعة الأفق ـ عن أستاذه أبى زكريا يحيى بن عدى كبير المناطقة فى عصره؛ إذ يتحدث عن فيلق المتكلمين وهو يجالسهم:

«إنى لأعجب كثيرا من قول أصحابنا إذا ضمنا وإياهم مجلس: نحن المتكلمون، ونحن أرباب الكلام، والكلام لنا، بنا كثر وانتشر وصح وظهر. كأن سائر الناس لا يتكلمون أو ليسوا أهل الكلام؟ لعلهم عند المتكلمين خرس أو سكوت! أما يتكلم ياقوم الفقيه والنحوى والطبيب والمهندس والمنطقى والمنجم والطبيعى والإلهى والحديثى والصوفى؟» (المقابسات: ٢٢٤).

وسيتواصل اضطراب المؤسسة المعرفية ردحا من الزمن، وسيأتى بعد التوحيدى ببضعة عقود أبو حامد الغزالى (٤٥٠ - ٥٠٥هـ)، فيستخلص من الظواهر نواميسها، ويضع لها مفسراتها الاجتماعية والسياسية بالاحتكام إلى واقع التاريخ وهو يعاشره، وسيخص موضوع «العلم» بالكتاب الأول من الإحياء، وسيأتى فى الباب الرابع منه بيان أسباب إقبال الخلق على علم الخلاف وتفصيل آفات المناظرة والجدل وبيان التلبيس وغيره من مهلكات الأخلاق، وسنعلم أن الصراع قد وصل إلى منتهاه لأنه شمل العلم والإنسان الحامل للعلم، وشمل الكلام والإنسان الناطق بالكلام، وانفصلت المرجعية المعرفية انفصال المرجعية الأخلاقية: هل يعرف الرجال بالحق أم يعرف الحق بالرجال؟

ويحفر الغزالى فى بواطن الأمور؛ فيخرج لنا تشخيصا ينصهر فيه المكون التاريخى والمكون المعرفى، فإذا بالظاهرة قد تولدت فى جسم الفتوى ضمن قواعد السلوك، ثم انتقلت إلى جسد الكلام ضمن قواعد العقيدة ثم عادت من حيث صدرت:

«اعلم أن الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم تولاها الخلفاء الراشدون المهديون، وكانوا أئمة علماء بالله تعالى، فقهاء فى أحكامه، وكانوا مستقلين بالفتوى فى الأقضية فكانوا لا يستعينون بالفقهاء إلا نادرا ... فتفرغ العلماء لعلم الآخرة ... وكانوا يتدافعون الفتاوى ... فلما أفضت الخلافة بعدهم إلى أقوام تولوها بغير استحقاق ولا استقلال بعلم الفتاوى والأحكام اضطروا إلى الاستعانة بالفقهاء.

وكان قد بقى من علماء التابعين من هو مستمر على الطراز الأول ... فاضطر الخلفاء إلى الإلحاح فى طلبهم لتولية القضاء والحكومات. فرأى أهل تلك الأعصار عز العلماء وإقبال الأئمة والولاة عليهم مع إعراضهم عنهم فاشرأبوا لطلب العلم توصلا إلى نيل العز ودرك الجاه من قبل الولاة، فأكبو على علم الفتاوى وعرضوا أنفسهم على الولاة ... فأصبح الفقهاء بعد أن كانوا مطلوبين طالبين، وبعد أن كانوا أعزة بالإعراض عن السلاطين أذلة بالإقبال عليهم».

ويواصل الغزالى تحليله الدقيق الغائص على خفى الأسباب المفسرة للظاهرة فى تعقدها الاجتماعى وتداخلها المعرفى وامتدادها الثقافى، وفى تعاظلها الفكرى وانعكاسها الوظيفى وارتدادها الاقتصادى، دون غفلة عن مضاعفاتها على المؤسسة السياسية فى أدق وشائجها مع المؤسسة الدينية، حتى لكأننا حيال كشف علمى لكل الأنساق السوسيولوجية يومئذ ولا سيما انسلاخاتها التعاقبية:

«وقد كان أكثر الإقبال فى تلك الأعصار على علم الفتاوى والأقضية لشدة الحاجة إليها فى الولايات والحكومات، ثم ظهر بعدهم من الصدور والأمراء من سماع مقالات الناس فى قواعد العقائد، ومالت نفسه إلى سماع الحجج فيها، فعلمت رغبته إلى المناظرة والمجادلة فى الكلام، فأكب الناس على علم الكلام، وأكثروا فيه التصانيف، ورتبوا فيه طرق المجادلات، واستخرجوا فنون المناقضات فى المقالات، وزعموا أن غرضهم الذب عن دين الله والنضال عن السنة وقمع المبتدعة كما زعم من قبلهم أن غرضهم بالاشتغال بالفتاوى الدين وتقلد أحكام المسلمين».

وتدور عجلة التاريخ عودا على بدء.

«ثم ظهر بعد ذلك من الصدور من لم يستصوب الخوض فى الكلام وفتح باب المناظرة فيه لما كان تولد من فتح بابه من التعصبات الفاحشة، والخصومات الفاشية المفضية إلى إهراق الدماء وتخريب البلاد، ومالت نفسه إلى المناظرة فى الفقه» (الإحياء: مج ١، ص٧٠ ـ ٧١).

دون ما أسلفناه، بتمامه، يظل فهمنا آراء أبى حيان فى أمر اللغة وفى أمر البلاغة فهما ناقصا، ودونه يعسر علينا كذلك أن نقدر النقلة النوعية التى حدث بأبى حيان أن يهجر المصادرة الإيبستيمية التى وضعها أستاذه الجاحظ، رغم أنه لم يكن من الوفاء المستديم لأحد بمقدار ما كان يكن لأبى عثمان، تلك الإيبستيمية التى فى ضوئها كانت «المعانى ملقاة على الطريق»؛ فقد حالت أحوال منذ ذلك الزمن ودالت دول.

لم يكن من سلم يرتقى أبو حيان على مدارجه إلى مواءمة العقل للمعقول، ولم يكن من مسلك يتوسل به إلى المصالحة بين العقل العاقل والآلة التى بها نعرف أن صاحب العقل قد أنجز أمانته إلا إعادة اللغة إلى وظيفتها، وذلك بجبر الانكسار الذى شق دلالتها إلى دوال تنفصل عن مدلولاتها. لقد كان متعينا أن يتأسس مشروع أبى حيان فى الكتابة من خلال سؤال اللغة على رأب الصدع بين الألفاظ ومعانيها؛ حتى يقتنع الناس بأن اللفظ والمعنى وجهان لصحيفة واحدة إذا حاولت شقها لم تحصل على صفحتين وإنما على صحيفتين. وما كان للتوحيدى أن يقفز على التاريخ فيأتى بالصورة التمثيلية قبل واضعها، وإنما كان له مسلكه إلى الأمور بما يطابق المقاصد بالآليات التمثيلية التى لديه.

وإذا كان لنا أن نعيد ترتيب مفاصل النص التوحيدى لاستنباط سلم المرجعيات كما تسوغه لنا مسؤولية القراءة فإن فى خط الانطلاق «أن المعنى (هو) مطلوب النفس» ولكن «قبول النفس راجع إلى تصريب العقل». (المقابسات: ٢٤٥). والعلة فى ذلك أن: «الألفاظ وسائط بين الناطق والسامع»، كما هو مسلم به، ولكن التذكير يمهد لما هو فى ذلك المناخ الفكرى المتلاطم أكثر تأكدا والحاجة إليه أشد إلحاحا: «والمعانى جواهر النفس فكلما ائتلفت حقائقها على شهادة العقل كانت صورتها أنصع وأبهر» (ص١٤٥).

ومن المنطلقات التأسيسية فى مجال دلالة الألفاظ، هذا التلازم الذى يقوم فى ذهن الإنسان بين الدوال ومراجعها، وهذا الاقتران هو المحصل للمدلولات كما هو بيّن، وما لم يكن للإنسان إدراك بالمرجع الذى يحيل عليه الدال لم يكن اللفظ مستوفيا حظوظ العلامة الدالة:

«إنما نعرّف الأسماء التى قد عهدنا أعيانها أو شبها لها، والناس إذا عدموا شيئا عدموا اسمه لأن اسمه فرع عليه، وعينه أصل له، وإذا ارتفع الأصل ارتفع الفرع» (المقابسات: ١٥٠).

ويذكر أبو حيان فى سياق آخر كيف أن آلية الأداء تتطلب أن تتوفر اللغة على الدوال المتنوعة بتنوع المدلولات حتى تتمايز الدلالات:

«إذا لحظنا المعانى مختلفة طلبنا لها أسماء مختلفة ليكون ذلك معونة لنا فى تحديد الأشياء أو فى وصف الأشياء» (الإمتاع:٣ـ١٣٥).

لن ينى التوحيدى من المناضلة فى سبيل كسب معركة التطهير: تطهير الألفاظ من غش المعانى عندما تساق سوق التلابس، وتطهير المعانى من صلف الألفاظ عندما تحاك على نول التخييل. هو مشروع إعادة اللغة إلى صفائها وإرجاع النقاوة إلى دلالاتها وذلك بعد رأب الصدع وترميم الشروخ:

«لأن المعانى ليست فى جهة والألفاظ فى جهة بل هى متمازجة متناسبة، والصحة عليها وقف، فمن ظن أن المعانى تتلخص له مع سوء اللفظ وقبح التأليف والإخلال بالإعراب فقد دل على نقصه وعجزه» (البصائر: مج ٣ ـ ص ٥٠).

إن للكلام فنونا ترسم بالعلم وتنبسط باللفظ كما يصور أبو حيان فى «رسالة الحياة»، (ص٥٢)، وهل من صرخة أقوى من قولته: «ولا تعشق اللفظ دون المعنى ولا تهو المعنى دون اللفظ» (الإمتاع: ١ـ١٠). وهل من بيان أدل على نضالية التوحيدى وهو يراهن على كسب معركة المصالحة بين الدوال ومدلولاتها من تعليله الذى جاءنا ضمن مصنفه «رسالة فى العلوم» إذ يقول:

«لأن من فاته اللفظ الحر لم يظفر بالمعنى الحر، لأنه متى نظم معنى حرا ولفظا عبدا أو معنى عبدا ولفظا حرا فقد جمع بين متنافرين بالجوهر ومتناقضين بالعنصر» (ص٢٠٦).

ولما كان سؤال العقل ملازما لأبى حيان يراود خاطره فى كل آن، وكان إشكال اللغة عبر ألفاظها محيلا على الوجه المجرد من التصورات الذهنية إحالة مباشرة؛ فقد كان طبيعيا أن نقف عنده على إلماحات تتصل بتشكل العلاقة بين المستويين من عناصر الكلام: الحسى والتجريدى. ولو جمعنا بعض ما ورد متناثرا من آراء أبى حيان فى هذا الموضوع الدقيق الشائك لبان لنا تفرده فى توظيف المكون الفلسفى لمعاضدة التصور اللغوى. وخير المداخل إلى ذلك قولته المكتنزة: «اللفظ طبيعى والمعنى عقلى» (الإمتاع: ١ـ١١٥).

فإن هو رام اقتناص اللحظة التى يتجلى فيها المعنى ليتحول إلى علامة تستدعى الإبلاغ، لاذ بالمجاز فصور الانتقال بين المستويين كالانتقال بين لغتين، ولكن أبا حيان لا يغفل لحظة عن هذا الداء الذى يريد استئصاله، والذى سول للناس أن يتوهموا انفصام مصداق الدال عن مصداق المدلول:

«سمعت شيخا من النحويين يقول: المعانى هى الهاجسة فى النفوس، المتصلة بالخواطر، والألفاظ ترجمة للمعانى، وكل ما صح معناه صح اللفظ به، وما بطل معناه بطل اللفظ به» (البصائر: مج ١ ـ ص ٢٠٧).

فإذا تساءلنا عن لحظة الانتقال هذه، أو عن نقطة العبور تلك، وكيف يتشكل الكلام الذى هو الإنجاز الأدائى انطلاقا من اللغة التى هى الرصيد الكامن، أجابنا بالاستناد إلى طاقة الاختزان التى توفرها للإنسان ذاكرته منذ لحظة الاكتساب بحكم آليات التجريد وآليات التمييز:

«قال أبو سليمان: المعانى المعقولة بسيطة فى بحبوحة النفس لا يحوم عليها شئ قبل الفكر. فإذا لقيها الفكر بالذهن الوثيق والفهم الدقيق

ألقى ذلك إلى العبـارة، والعبـارة حـينئـذ تتركب...» (الإمتاع: ٢ـ ١٣٨).

لنتجاوز عن بقية السياق الذى هو إفاضة فى قضية النسق النظمى الذى سيخرج عليه الكلام، ولنقف عند هذا الثالوث التجميعى متأملين عناصره: من فكر، وهو فعل التفكير، إلى الذهن وقد نعته بالوثيق، إلى الفهم وقد أسبغ عليه وصف الدقيق.

وبين ثنايا المقابسات سنقتنص الإيضاح الأوفى لهذا الذى جاء مستخلصا، وسنظفر بالمعالجة الجامعة بين المكونات: اللسانية والمنطقية والنفسية. ولا يغفلن أحد عما تجرى وراءه فى هذا السياق المخصوص؛ ألا وهو جمع البراهين من لدن أبى حيان حتى تتأسس نظريته القائلة بالتماهى الدلالى، والاحتجاج لمشروعه الداحض لفصل اللفظ عن المعنى حتى يقطع الطريق على من احترفوا زينة الكلام، بقصد إلباس الحق لباس الباطل، وإكساء الباطل حلية مستعارة من أهل الحق:

«إن الألفاظ يشملها السمع والسمع حس، ومن شأن الحس التبدد فى نفسه والتبدد بنفسه، والمعانى تستفيدها النفس ومن شأنها التوحد بها والتوحيد لها، ولهذا تبقى الصورة عند النفس قنية وملكة، وتبطل عند الحس بطولا، وتمحى محوا، والحس تابع للطبيعة والنفس متقبلة للعقل، وكانت الألفاظ على هذا التدريج والتنسيق من أمة الحس، والمعانى المعقولة فيها من أمة العقل فالاختلاف فى الأول بالواجب والاتفاق فى الثانى بالواجب» (ص١٤٤ـ ١٤٥).

ولو أن أحدنا قد تصور ـ على وجه الافتراض والمجادلة ـ سؤالا يلقيه على أبى حيان، مستفتيا إياه فيه أيهما أقدر على أسر الآخر: الفكر أم اللغة، وأيهما أجدر بالسيطرة على الآخر فى لحظة مصاهرته، لجاز لنا أن نتقول عليه جوابا نشتقه من استطراداته الوافدة عليه بالقصد أو بالاتفاق.

من ذلك أنه، إذ يروى عن أستاذه أبى سليمان، يوضح «أن اللفظ نظير اللفظ فى أغلب الأمر» ولكن المعنى على غير ذلك، فلا شك أن أبا حيان كان يعى نسبية الإجماع على المدلولات، ونحن نعلم جميعا أن لفظ«الدار» ولفظ «الصحراء» ولفظ «الماء» واحدة عند العرب من حيث هى دوال، أما مدلولاتها فهى واحدة من حيث الإجمال. ولكنها من حيث التفصيل فى دقائق ما يختزنه كل عربى من تصورات تحايث كل لفظ من تلك الألفاظ، فهى متنوعة بين فرد وآخر، وهى أحيانا متباينة الإيحاء بين سياق وآخر:

«لأن اللفظ نظير اللفظ فى أغلب الأمر وليس المعنى نظير المعنى فى أغلب الأمر، واللفظ كله من واد واحد فى التركب بلغة كل أمة، والمعانى تختلف فى البساطة على قدر العقل والعقل، والعاقل والعاقل» (الإمتاع: ٣ ـ ١٣٤).

فلا مراء أن نتخيل أبا حيان مجيبا: إن العقل قيم على اللغة:

«فقد بان الآن أن مركب اللفظ لا يحوز مبسوط العقل؛ والمعانى معقولة، ولها اتصال شديد وبساطة تامة؛ وليس فى قوة اللفظ من أى لغة كان أن يملك ذلك المبسوط ويحيط به، وينصب عليه سورا، ولا يدع شيئا من داخله أن يخرج، ولا شيئا من خارجه أن يدخل» (١ـ ١٢٦).

على هذا المقفز، سيضع أبو حيان قدميه بعد سعى حثيث على ملعب اللغة، ليصعد من سؤال الدلالة إلى سؤال البلاغة. وعسى أن نفهم من كل ما أسلفناه كيف استقامت رؤية صاحبنا للطاقة الإبداعية لدى الإنسان، وللقدرة الأدبية فى تركيب الكلام، وللملكة الشعرية التى هى زواج هنئ بينهما.

وفى البدء بعض المنطلقات.

أولها أن الفصاحة قرينة الإفصاح، وأن الإفصاح رهين سلامة التركيب، وأن سلامة التركيب مشروطة بوضوح المقاصد:

«افهم عن نفسك ما تقول ثم رم أن يفهم عنك غيرك. وقدّر اللفظ على المعنى فلا يفضل عنه، وقدر المعنى على اللفظ فلا ينقص منه؛ هذا إذا كنت فى تحـــقـــيق شئ على مـــا هو به» (١ـ١٢٥).

وهذا ما سيضع أولى لبنات إبيستيمية المقامات.

وثانيهـا أن البلاغة فى الكلام هى وظيفـة ثانية تركب وظيفته الأولى، وأن الوظيفة الأولى التى هى التخاطب باللغة مقوم حيوى بينما الوظيفة الثانية هى كالمقوم الكمالى:

«وحد الإفهام والتفهم معروف، وحد البلاغة والخطابة موصوف، والحاجة إلى الإفهام والتفهم على عادة أهل اللغة أشد من الحاجة إلى الخطابة والبلاغة لأنها متقدمة بالطبع».

ثم يستدرك أبو حيان على نفسه، كى لا يذهب الظن بنا إلى أن الكمالى منقطع عن حاجة التواصل كل الانقطاع:

«وليس ينبغى أن يكتفى بالإفهام كيف كان وعلى أى وجه وقع» (المقابسات: ١٧٠).

من شدة حرص أبى حيان على إجلاء هذا التفاوت بين وظيفة اللغة فى منزلة الإبلاغ ووظيفتها فى منزلة الإبداع استطرد فى سياق آخر إلى عقد مقارنة ثلاثية استند فيها إلى ما يسميه بالصورة اللفظية، ليجعلها مراتب ثلاثا وكلها «موقوفة على خاص ما لها فى بروزها من نفس القائل ووصولها إلى نفس السامع»: مرتبة تحقيق الإفهام وهى المرتبة الأدائية، ومرتبة تحسين الإفهام وهى المرتبة البلاغية، ومرتبة الغناء «إذا مازجها اللحن والإيقاع بصناعة الموسيقار» (الإمتاع: ٣ـ١٤٤). فنسبة ما بين وظيفة البلاغة إلى وظيفة الإبلاغ هى كنسبة مابين وظيفة الغناء إلى وظيفة البلاغة، صنوا بصنو.

ولا يغيب عنا، فى هذا المدار، أن كل ما من شأنه تعطيل عملية الفهم والإفهام فهو مناف للبلاغة، ولذلك ردد أبوحيان عن الأصمعى ما رواه من أن ابن المقفع كان يقول لبعض الكتاب: «إياك والتتبع لوحشى الكلام طمعا فى نيل البلاغة فإن ذلك العى الأكبر» (البصائر: مج ٢ـ ص ٣٦٣).

وثالث المنطلقات أن لكل محكوم بطبيعة الأجزاء أولا، ثم هو إذا ائتلف مجاوز لما فى الأجزاء تاليا. فأدبية الكلمة نابعة من طبيعة الحروف المكونة لها وارتصاف الأصوات المشتملة هى عليها، وأدبية الخطاب كذلك ناشئة من خصوصية الكلمات التى ائتلفت بها ومن خصوصية النسق الذى انتظمت عليه. ولئن أمعن أبو حيان فى تحليل ذلك من حيث يورد لنا ـ بصياغته وبإنشائه ـ الأجوبة الشوامل على الأسئلة الهوامل (ص ٢٣)، فإنه قد ارتقى بالقضية إلى مرتبة التجريد الخالص، وذلك فى «رسالة الحياة»:

«لأنا كما درسنا كل واحدة منها باللفظ الوجيز والعبارة الخالصة دللنا فى هذا المكان على صورة أخرى تحدث لها بالتناظم والتلازم والاجتماع والتأليف لم تكن من قبل، لأن الأشياء المفردة صورها مخالفة «للأشياء المتضامة، وكذلك الأشياء المتاينة ليست كالأشياء المتلائحة، وهذا عيان، وهو غنى عن البرهان» (ص٥٨).

وإذ قد انجلت المداخل التى هى كالتوطئات المنهجية، فإن شمول النسق التوحيدى وتكتل أطراف المشروع اللغوى لديه بركنيه الدلالى والبلاغى اللذين تظلهما مظلة العقل المتوثب وراء السؤال، سينبثق مستويا على مناويل الخطاب المستحكم:

«ومدار البيان على صحة التقسيم وتخير اللفظ وترتيب النظم وتقريب المراد، ومعرفة الوصل والفصل، وتوخى الزمان والمكان، ومجانبة العسف والاستكراه، وطلب العفو كيف كان» (المقابسات: ١٤٥).

ثم ينجز أبوحيان حلمه الأول؛ فيسقط من طريق البلاغة كل الحواجز المنتصبة، ويطيح بكل المحظورات، فيفتح لها الباب مرتفعا عريضا كى تلج ما توارد على الخاطر من أغراض وموضع؛ لو تسلينا بإحصاء ما ذكر لنا منها فى فقرة

واحدة لألفيناها بين أصل وفرع ثلاثين غرضا أو تكاد. (المقابسات: ١٢١ــ ١٢٢)، فإن كانت لنا ضرورة فى الوقوف على بعضها ـ فى هذا المقام المخصوص من رصد الرؤية التوحيدية الشاملة ـ فلعلها إبراز هذه الوظائف الأربع من وظائف الكلام البليغ، نجمعها بعد أن نستلها من بين أخواتها، ألا وهى: إحضار بينة، وإظهار بصيرة، وإقامة حجة، وإرادة برهان.

عندئذ، نتفهم تلك الصيغ التى يتحدث فيها أبوحيان عن البلاغة بحديث البلاغة، ويصف فيها الأدبية ببيان أدبى، ونفهم أيضا أنه يسوق الأنموذج الجاحظى ـ وإن باينه ـ فى بعض المرتكزات الجوهرية:

«أحسن الكلام ما رق لفظه، ولطف معناه، وتلألأ رونقه، وقامت صورته بين نظم كأنه نثر، ونثر كأنه نظم، يطمع مشهوده بالسمع، ويمتنع مقصوده على الطبع؛ حتى إذا رامه مريغ حلق، وإذا حلق أسف، أعنى يبعد على المحاول بعنف، ويقرب من المتناول بلطف» (الإمتاع:٢ ــ ١٤٥).

وإذا بمدار الكلام البليغ «أن يكون المعنى شريفا بديعا، واللفظ حرا، والنظم حلوا، والكلام رشيقا، والوزن مقبولا» (مثالب الوزيرين: ٣٢٢).

فأى بلاغة هى هذه التى رام أبوحيان التوحيدى تشييدها، وفى أى موقع من مواقع المخزون التراثى تستوى على أقدامها، وإلى أى مدى وفق صاحبها فى إرساء معمارها على الذى ابتغاه فيها!

كثير هم الذين صنفوا فى البلاغة العربية.

ولكنهم قليلون أولئك الذين، من بينهم، حاولوا أن يصنفوا البلاغة العربية.

قليل من اجتهدوا فى استنباط سلم ترتيبى، ذو أنموذج تراصفى، أو جدول توزيعى، على أساسه نعرف مراتب البلاغة ومنازل البلاغيين فيها معرفة نقدية تكون مطيتنا إلى نقد المعرفة ذاتها: علم البلاغة.

ذلك أن الحديث عن رواد البلاغة ـ كالحديث عن تاريخها من خلالهم، أو عن تاريخهم من خلالها ـ لا يقود بالضرورة إلى تبيان مرجعياتها الفكرية، ولا يجلى دوما ضوابطها المعرفية. ولكننا، مع ذلك، لانعدم وقفات جادة مهما يكن ما قد تثيره من خلاف أو ما تحققه من إجماع، فإنها تظل متميزة بحيرتها التصنيفية الشاملة، وبمسعاها التأليفى الجامع لأشتات المسائل تيسيرا للإمساك بزماماتها، وكل ذلك يمهد الأرض بساطا لإلقاء السؤال الإبستيمى.

من ذلك ما صنعه مصطفى ناصف، وهو من النقاد الذين أسسوا لأنفسهم نهجا فى قراءة التراث، وقد نذر جهده على امتداد سنوات طوال وعلى مسافة ما بين مصنفات متعاقبة لتسوية نظرية شيدها على تضافر رؤية نقدية ورؤية لغوية ورؤية حضارية، فاتصل على يديه النص الأدبى بالنص النقدى، واتصلا معا بقضية اللفظ والمعنى، ثم اتصلت جميعها بنظرية الإعجاز؛ وبين المناضد تسللت رؤاه حول الإنسان العربى فى مجتمعه العربى من خلال تاريخنا العربى.

لقد تشكلت الحيرة المعرفية لدى مصطفى ناصف كأتم ما يكون تشكلها، ثم ارتدت ثوبها التصنيفى فى أوضح حلية بعد أن استجمعت عصارة جهد السنوات المتواليات، وذلك فى ما قدمه إلى الندوة العلمية التى نظمها نادى جدة الأدبى سنة ١٩٨٨ وكان مدارها «قراءة جديدة لتراثنا النقدى»، ثم أصدر أبحاثها ومحاوراتها فى مجلدين مهمين سنة ١٩٩٠، يعتبران من أنفس ما صدر عن ملتقيات عربية جمعا ودقة وإبانة عن الرؤى، فضلا عن الريادات الفكرية الملتئمة. ومن خصاله أنه ارتسم استراتيجية ثقافية حضارية أبان عنها القائم على المؤسسة المنظمة الأديب عبد الفتاح أبو مدين فى المقدمة التى صدر بها المجلدين.

لقد كان لمصطفى ناصف فى هذا الموعد الفكرى إسهامان: بحث عنوانه: «بين بلاغتين» وآخر جاء على شكل استخلاص تأليفى عنوانه: «المقدرة اللغوية فى النقد العربى».

يصدر الباحث عن قلق مداره البحث عن «نظام البلاغة فى إطار مقارنته بغيره من الأنظمة» (ص٣٨٥) وهو مشروع فكرى طموح جال بصاحبنا فى منعطفات قرون أربعة: هى

الثانى والثالث والرابع والخامس، وكانت أكبر المحطات التى وقف عندها: الخليل وسيبويه وابن جنى من جهة أولى، والجاحظ وابن المعتز وابن قتيبة وقدامة بن جعفر وعبد القاهر الجرجانى من جهة ثانية، وكانت له وقفة غزيرة الكشافة والإيحاء مع أبى حامد الغزالى. ولذلك، كان أبو حيان ـ الذى لم يحظ بموقع بين مرجعيات الباحث ـ ملفوفا فى هذه الحقبة من حيث الزمن، وملفوفا كذلك بين أحضان الجداول المعرفية التى تأسست عليها نظرية الباحث: من أدب ولغة وبلاغة وفلسفة وعلم كلام وبحث فى الإعجاز.

وليس ذلك من قبيل الاتفاق ولكنه الوعى الصريح:

«إن تراث اللغة والدلالة والبيان والنحو كانت تسرى فيه روح واحدة، وإن البحث فى شؤون اللغة على وجوهها المختلفة لا يمكن تعمقه فى خواء ومعزل عن افتراض مشكلات كانت تهدد حياة المجتمع. معظم شؤون مانسميه باسم البلاغة والنقد لا يمكن أن يتضح إلا إذا وسعنا مهاد النظر وربطنا بين هموم كثيرة فى داخل اللغة وخارجها» (ص٧٢).

إن هذا النموذج التصنيفى، كما يؤسسه مصطفى ناصف، مغروس الجذور فى أعماق البنية المعرفية. والمسار الذى يتوسل به صاحبه فيه هو إجراء الحفريات فى باطن الدلالة:

«والواقع أن فكرة زيادة المعنى أو المبالغة تدل على أن فكرة المعنى نفسها لم تكن واضحة فى الأذهان. كانت فكرة المعنى أبعد ما تكون عن نمو الكائن الحى وتعامله مع مشكلاته تعاملا ينبض بالتوتر والصعوبة أو السيطرة على ما يتحداه» (ص٧٦).

لقد ربط الباحث البلاغة بفكرة المقاصد وبآلية المقامات، وأدار وظائف اللغة كما تحددت فى تراثنا عليهما، فنشأت غائية الإقناع والتأثير، فدخلت البلاغة منطقة التكريس والاستخدام، ثم تولدت بلاغات يمكن حصرها فى بلاغتين كبريين لكل واحدة مرجعية فكرية ثقافية خاصة. الأولى، هى سليلة الجاحظ، وروادها ورثة له؛ تقوم على الزينة المتيحة للاستدراج والمستبيحة لتصوير الحق باطلا وتصوير الباطل حقا. والثانية، هى بلاغة عقلانية تنزع إلى التفلسف. فأما الأولى فمرتعها الشعر، وأما الثانية فمرضعها الإعجاز.

فما عسى أن يكون موقع التوحيدى من هذه الثنائية الضدية ذات الفرعين المتدافعين، التى بهما تشكل مربعا هندسيا قلق الأضلاع عسير الزوايا.

إن الناظر فى مكونات الرؤية التوحيدية للأدب وللأديب، ثم للغة وللمتكلم بها، ثم كذلك للبلاغة وللنقد وللإبداع، ليحار فى أمره. وحيرته حيرتان: إن التفت إلى الأنموذج التصنيفى افتقد أبا حيان، فليس له فيه مكان؛ وإن أعرض عن الأنموذج والتفت إلى التوحيدى كاد أن ينسى المربع الهندسى بأضلاعه وزواياه، وسنخشى أن لو تشبعنا بأبى حيان على وجه الفرض المنهجى، فأشربنا الاطمئنان إلى ما قاله ـ كله أو بعضه ـ ثم عرضنا ما جاء به مصطفى ناصف على الذى سكن فى نفوسنا لحكمنا على النموذج، وإن أغرانا الإعجاب بصاحبه بالحكم له.

ولقائل أن يعترض بأن الأولى أن نقيس أبا حيان بالأنموذج لا أن نقيس الأنموذج بأبى حيان، ولكن أنموذجا ارتأى لنفسه أن يرسم نسقا معرفيا يغوص على باطن الحركة الفكرية الشاملة لهو أجدر بأن يكون كما يكون الحد: جامعا مانعا.

وما رأيناه من مكونات الرؤية التوحيدية سيعيننا على تحديد بعض المباينات بين هذا الإطار التصنيفى المرسوم ـ والمختص للقرن الرابع زمنا وللبلاغة والنقد مضمونا ـ وما تأسس عليه مشروع أبى حيان اللغوى النقدى البلاغى.

فقضية المعنى ـ على سبيل المثال ـ قد مثلت مشكلة جوهرية فى فكر أبى حيان، بل كانت واضحة المعالم كما سبق أن تبينا. ورغم حصافة التعليل الذى يورده ناصف عندما يقول: «وسبب خمول فكرة المعنى هو الجدل، والجدل هو نقيض التأمل الباطنى المترفع على النصر والهزيمة أو الدفاع والهجوم» (ص٧٦)، فإن الحكم الذى عممه لا يسع صاحب (المقابسات).

وعندما يقول الباحث:

«تغنى النقاد فى القرن الرابع بالإخفاء والنقل والقلب وتغيير المنهاج والترتب وتكلف الجبر والزيادة والتأكيد وراحوا يبحثون عما يسمونه الإحالة، وائتلف من هذا كله عقد من اللآلئ المصنوعة التى يتزين بها الفقراء، وغاب عن معجم النقد العربى ما هو أليف وساذج وطبيعى ومتبادر وحميم وما إلى ذلك» (ص٧٩).

فإن النص يضيق عن (البصائر والذخائر).

ولئن أصاب الباحث فى ربط البلاغة بالدعاية (ص٨٢) ثم فى تأكيده أن «الدعاية والمناظرة توأمان (ص ٩١)، فإن الإنصاف يقتضى منا أن نتنازل عن بعض الاستثناء لمن حبر (مثالب الوزيرين).

لقد وضع مصطفى ناصف الإصبع على موطن الوجع حينما قابل بين ما يرويه الغزالى عن الشافعى: «العلم بين أهل الفضل والعقل رحم متصل»، وما استكشفه فى البنية الفكرية من سيادة «ثقافة الإفحام» كما يسميها بلفظه (ص٩٤) الوافدة عليه من غيابات الذاكرة حين استقر بين حناياها قول أبى حامد فى أول كتب الإحياء: «فكذلك من غلب عليه حب الإفحام والغلبة فى المناظرة وطلب الجاه والمباهاة» (مج١، ص٧٦)، ولكنه سيظلم أبا حيان إن أدخله تحت مظلة قوله:

«كان نظام البلاغة هو نظام إدراك المنافع ودفع المضار وإحراز النجاح (...) وهذا كله على مبعدة من البحث الموضوعى، فلا غرابة إذا رأينا نظام البلاغة يقوم منذ البدء على مخاصمة الفكر الفلسفى، والبحث الحر النزيه، وإعلاء نظام آخر ذى طابع عملى وتجاوز لمبدأ الحدود.. وجد بعض البلغاء متعبة غريبة فى العبث بمصطلحات الفلسفة، وأرادوا دعم أبحاث أخرى تتخفف من وطأة الثقافة الفلسفية» (ص ٣٨٢).

أو أسكنه تحت سقف قوله:

«لنتصور إذن حاجة المجتمع بين أمرين اثنين متناقضين أحدهما هو التفلسف والمعرفة، والثانى هو البلاغة التى لا تهتم بحقائق الأشياء ولكنها تهتم بالإقناع وضم الجمهور إلى جانب دون آخر. والجمهور ليسوا فلاسفة ولا أشباه فلاسفة، وإنما هم قوم من عامة الناس تؤثر فيهم الكلمة المنتقاة والأصوات الرنانة فلا يتعمقون فى الأشياء كما يفعل الفلاسفة» (ص ٣٨٣).

أو ركن به فى زاوية حكمه:

«لقد أراد هؤلاء البلغاء إعلاء بعض الوظائف اللغوية من أجل تغذية العرف السائد فى طبقة خاصة، وهكذا وجدنا سيلا من الملاحظات حول كيفية النطق واختيار الألفاظ، وهذه الملاحظات كانت تعبيرا عن اليسر والسهولة، وتعبيرا عن خصومة الفلسفة، وكانت عذوبة اللفظ فى دوائر البلاغة أولى من البحث المرهق عن اللفظ الدقيق» (ص٣٨٣).

وفى كل الأحوال سوف يحتج آخر المتعاطفين مع التوحيدى حالما يسمع:

«وهكذا نشأت جفوة واضحة بين شؤون البحث فى الأساليب ومباحث الفلسفة جملة، وكان الذين ينتقدون المباحث الفلسفية يأخذون أمور هذا النقد مأخذاً سهلا، ويتساءلون تساؤلا ساذجا عن فائدة ألفاظ أو مصطلحات فلسفية كثيرة فى البحث اللغوى» (ص٣٨٧).

وقد تطول أمثلة المتباينات بين «الأنموذج» و«المثال»:

«كان شيوع مفهوم الخبر جزءا أساسيا من عالم الدعاية يكشف سوء الظن باستعمال اللغة فلا غرابة إذا رأينا مفهوم اليقين أو الثقة شيئا خارجيا عن اللغة» (ص٣٩٠).

وهل سيعترض أبو حيان على شيء كما يعترض على قول قد يشمله: «نمت البلاغة فى ظل إهمال العقل». (ص٣٩٢) وهو الذى سما بسلطان العقل إلى أعلى المراتب.

لقد سبق لجابر عصفور أن اعترض على الأنموذج التصنيفى الذى قدمه مصطفى ناصف، وذلك فى حوار هادئ الطبع، ساخن الإضمار جرى خلال الندوة وحواه النص المنشور (ص ٤٠٨-٤١٠)، وكان أهم اعتراضاته دائرة على مدى سلامة القاعدة الإيبستيمية التى تحرك عليها الباحث، وبعد أربع سنوات أصدر فى مجلة «البلاغة المقارنة» (١٩٩٢) بحثا بالغ الأهمية عن «بلاغة المقموعين»، هو بمثابة قراءة متطورة لمرجعيات الفكر البلاغى فى تراثنا العربى الإسلامى، جاءت حاملة بأنموذج تصنيفى جديد قاعدته منضدة ثنائية صريحة فى تدافع طرفيها:

«هناك بلاغتان فى التراث العربى لا بلاغة واحدة ... البلاغة الرسمية التى تعرفناها فى كتب البلاغة السائدة ... وهى البلاغة التى أنتجها البلغاء والمنظرون الذين كانوا على وفاق مع الدولة، أو فى موقع الخدمة لها، أو العمل أداة من أدواتها ... وبلاغة أخرى مقموعة فى كتب البلاغة الرسمية، مسكوت عنها، لا نلتفت إليها عادة فى ظل هيمنة البلاغة التى نتوارثها وفى سياقات السطوة التى تمارسها أبنية القمع النقلى فى تراثنا. هذه البلاغة المقموعة أنتجتها المجموعات الهامشية التى لعبت دور المعارضة والتى كانت على خلاف مع سلطة الدولة القائمة» (ص ٦).

ولا يفوت الباحث أن يدقق أمر مصطلح البلاغة؛ إذ يأخذه فى دلالته المتراكبة: البلاغة من حيث هى موضوع، والبلاغة حيث هى علم، وهذا يعنى أنها مأخوذة بمادتها وهى فعل الأداء اللغوى، وبتجريدها وهو تحويلها إلى مضمون يعقله العقل.

فالبلاغة الأولى:

«هى بلاغة تركز على مقامات المستمعين وطبقاتهم، وتكتب أو تصاغ، أو ترتجل بالقياس إلى إطار مرجعى هو سلطة المؤسسة التى تتحرك منها وبها هذه البلاغة، وهى بلاغة تتجه إلى متلق منفصل عن صانعها لتحدث فى هذا المتلقى تأثيرات مقصودة سلفا» (ص٦).

أما البلاغة الثانية فهى «البلاغة المقموعة التى نشأت فى ساحات المعارضة» (ص٧).

وهكذا، تتضح المنضدة التصنيفية بسلسلة الدوال المحددة حينا، والواصفة أو الشارحة حينا آخر:

هذه هى: البلاغة الرسمية، والبلاغة السائدة، وبلاغة النقل، والبلاغة المهيمنة، وبلاغة المقامات.

وتلك هى: البلاغة الهامشية، والبلاغة المقموعة، والبلاغة المناقضة، وبلاغة المحكومين المقموعين، والبلاغة المضادة.

ثم يغوص جابر عصفور على استنباط آليات الأداء التعبيرى التى أنتجتها غريزة حب البقاء فظهرت:

«بلاغة تقوم على التعريض والتلطف، والتلميح، والتورية، وأصلوا من القواعد ما يتعلم به بلغاء المقموعين كيف يواجه الواحد منهم الأراقم دون أن تناله بالافتراس، وكيف يقول مالا يقال دون أن يقطع لسانه أو يستخرج من قفاه» (ص٩).

ولئن لم يصرح جابر عصفور بإدراج أبى حيان فى إحدى المنزلتين اللتين أسسهما فى ثنائية ضدية قاطعة، فإنه فى كل المساقات التى تعرض فيها لأبى حيان ـ بالذكر أو بالاستشهاد أو بالمناولة ـ كأنما قد أوعز بإدراجه ضمن «رواد» البلاغة المقموعة.

فهو، عند استعراض شرائح المثقفين المقموعين فى عهد الدولة العباسية، يكشف عن أسباب التسلط التى من بينها الاهتداء بالعقل لرسم معايير الخير خارج دائرة الوصايات، فيستشهد بقول التوحيدى:

«فكل من له غريزة من العقل، ونصيب من الإنسانية، ففيه حركة إلى الفضائل، وشوق إلى

المحاسن، لا لشئ أكثر من الفضائل التى يقتضيها العقل، وتوجبها الإنسانية» (ص١٥).

وعندما يصور الباحث «عنف الاستجابة القمعية» التى أظهرها العامة المؤدلجون إزاء طوائف البلغاء المقموعين، مفسرا ما بدر عن الأدباء المضطهدين من ردود فعل إزاء العامة، يستشهد بأبى حيان التوحيدى فى أحد نصوصه (ص١٨).

وكذلك يفعل كرّة أخرى عندما تبلغ التقية والصمت والسكوت خطوطها الحمراء فيأتى برأى أبى حيان فى هذا المضمار، فيما يستنبط منه الباحث انبثاق آليات أدائية جديدة بتغيير مسالك التعبير تجعل قول أبى حيان «لابد من التنفيس عند تضايق الخناق ولابد من الانحجاز عند تعذر الإنجاد والإعراق» (ص٢٠)، مركبا تركيبا مزدوجا لغويا وسيميائيا «كأنها وصول إلى المقصود بطريق يخالف طريقه المعتاد، كمن يتجه إلى الحجاز (الانحجاز) حين ينغلق أمامه طريق نجد (الإنجاد) أو طريق العراق (الإعراق)».

لا شك أن التوحيدى، بكل تركته التى آلت إلينا، قد كان حاضرا بل جاثما ضمن مرجعيات جابر عصفور وهو يسوى على أرض البلاغة العربية معماره التصنيفى الثاقب. ألم ينطق أبو حيان بما هو صريح الاصطلاح، حتى لكأنه النطفة التى استقام عليها الأنموذج بأكمله. قال - متلقيا - وهو يروى وقائع الليلة السابعة من (الإمتاع والمؤانسة): «هذه جملة قامعة لمن ادعى دعواه أو نحا منحاه» (١-١٠٤).

فإن يكن لنا شئ نستدركه على هذه المعالجة الهادفة الملتزمة التى قدمها جابر عصفور، وبفضلها أصبحنا نكاشف أسراراً خفية كانت تحكم البنية المعرفية للبلاغة العربية، فهو التنبيه على استثنائية النسق الذى يتوفر عليه أبو حيان التوحيدى فى هذا المضمار، فالذى وصلنا عنه من أصحاب السير والتراجم، والذى حدثنا به هو نفسه عن نفسه، كلاهما يحضنا على الظن بأنه قد كان من فئة المحرومين الذين تحولوا تحت وقع الحرمان وتحت وقع الوعى بالحرمان وبمظلمة الحرمان إلى مقموعين: تسلط على أبى حيان القمع اتفاقا، وحيكت عليه أنسجة القمع على القصد المراد، ثم اجتهد هو بكل ما فى وسعه كى يستحث الشعور بالقمع أن يسكنه؛ ففعل بنفسه ما لايفعله الغريم بغريمه.

والذى تركه لنا من مصنفات، إذا توسلنا به، مجموع الأطراف متضافر الأشتات مركوز الزوايا؛ كأنما يقوم شاهدا عتيدا على أنه بما خط من كتابة، وبما شيد من تنظير، قد انخرط كليا فى خطاب البلاغة الأخرى غير المقموعة.

أو لنقل، على أيسر الاحتمال، إنه لم يركب مطايا الخطاب المزدوج، ولم يتوسل فى القضايا الحادة بالمجاز الذى كانت أسرة البلغاء المقموعين يتوسلون به. فإن شئنا الرضى بالأدنى صرحنا قائلين: إن أبا حيان لم يجد حرجا فى أن يتعامل مع كل مقولات البلاغة الرسمية، لأنه كان ينشد من وراء الكتابة البلاغية مصاهرة الخطاب الرسمى، فكان لذلك يغازل مقولاته، فلما كبا به جواد سيزيف عمد إلى إحراق ما كتب!

لعل المنضدة التصنيفية التى أعدها جابر عصفور لا تنفسح لإيواء أنموذج أبى حيان بكل اتساع، فإذا سلمنا بأن مدونته هى نص بلاغى، ثم صادرنا على أن سيرته بكل تفاصيلها هى من جهتها نص سيميائى، فإن خصوصية الأنموذج التوحيدى تتمثل فى أننا نرى بليغا مقموعا شيد معمار المرجعية البلاغية السائدة، بينما كنا ننتظر أن نلقاه فارسا على مسرح البلاغة المضادة.

فنحن مع أبى حيان التوحيدى نطارد نسقين من الكتابة: نصا لغويا فى صلب الدائرة الرسمية، ونصا سيميائيا هو على هامشها. كتابة إلى البلاغة المرجعية هى أقرب، وكتابة هى ببلاغة الهامش أليق.

هى الثنائية التى تنطقه فى أولى ليالى (الإمتاع):

«وصلت أيها الشيخ - أطال الله حياتك - أول ليلة إلى مجلس الوزير - أعز الله نصره، وشد بالعصمة والتوفيق أزره - فأمرنى بالجلوس، وبسط لى وجهه الذى ما اعتراه منذ خلق العبوس؛ ولطف كلامه الذى ما تبدل منذ كان لا فى الهزل ولا فى الجد، ولا فى الغضب ولا

فى الرضا. ثم قال بلسانه الذليق ولفظة الأنيق: قد سألت عنك مرات شيخنا أبا الوفاء، فذكر أنك مراع لأمر البيمارستان من جهته، وأنا أربأ بك عن ذلك، ولعلى أعرضك لشئ أنبه من هذا وأجدى، ولذلك فقد تاقت نفسى إلى حضورك للمحادثة والتأنيس» (ص١٩).

ثم تنطقه وهو يتحدث عن ابن عباد ـ رفيق الأمس ـ بالقول:

«والذى غلطه فى نفسه وحمله على الإعجاب بفضله والاستبداد برأيه، أنه لم يجبه قط بتخطئة، ولا قوبل بتسوئة، ولا قيل له: أخطأت أو قصرت أو لحنت أو غلطت أو أخللت، لأنه نشأ على أن يقال [له]: أصاب سيدنا، وصدق مولانا، ولله دره، ولله بلاؤه، ما رأينا مثله، ولا سمعنا من يقاربه» (ص٥٨).

لعل الإشكال الأكبر فى الكتابة عند أبى حيان أنها بحث متواصل عن نقطة الاعتدال المفقودة، مثلما أنه قد كان هو بذاته كائنا متحفزا دوما يبحث عن الاستقرار فلا يظفر بسكينته. والمعضلة المنهجية فى قراءتنا اليوم، هى أننا عاجزون عن قراءة فكر أبى حيان دون قراءة أبى حيان نفسه، فليس بوسعنا الولوج إلى غرفة اللغة ثم الوقوف عند عتبة العلامة. فالكتابة التوحيدية تقرأ لغويا وتقرأ سيميائيا، وكل واحدة تظل دون الأخرى ناقصة ومشوهة.

والسبب فى هذا التلازم أن أبا حيان الأديب لم ينفك يتحدث عن نفسه بوصفها ذاتا تحيا وتعيش: هى مرجعه المستأنف بلا ملل. ثم هو لم ينفك يتحدث عن نفسه بوصفها ذاتا تفكر فى الأحداث وتعقب على الآخرين من صانعى الأحداث.

ومن هنا، انبثق الاستعصاء: استعصاء سلكه فى خانة التصنيف.

هو رجل متمرد على الأنساق.

عقل الأدب وهو لغوى، وعقل اللغة وهو أديب.

تأدب ونقد، ولكنه ناقد لم يصرف جهده فى نقد صناع الأدب ومحترفى الفن، وإنما صرف همه فى نقد من إلى مقامهم يرفع الأدب، ومن إليهم يتجه بدرره الموشحة متعا والمحلاة أنسا.

هو فيلسوف وأديب، ولكنه لم يحسم خياره إن كان من حزب الحكام أم من أسرة الحكماء، لم يعرف نفسه إن كان من صف الفئة المشرعة للمعرفة، أم من البطانة المشروع لها بالمعرفة والمتوسل إليها بثمار المعرفة.

التوحيدى رجل الثقافة الخادمة ورجل الثقافة المخدومة، تزاوجت عليه بلاغة النقص وبلاغة المآرب.

التوحيدى رجل تاه بين بلاغتين، كان يرى نفسه من فئة المغلوبين، فطمح إلى منزلة الغالبين، فطرز خطابا يقربه إليهم ويفتح له باب الانخراط فى حزبهم.

كتب أدبا على منوال أدب السامعين، وهو أدب بلاغة القائمين من ذوى المرجعية الناقلة، فإذا بالمجتمع يصغى إلى لغة أدبه ويغض الطرف عن مضمون أدبه: تسلى به ولم يستجب له.

فضله أنه كان قادرا على المراجعة، وشرفه أنه كان قادرا على نقد الذات؛ لأنه يحلم بمصالحة الذات، ولعله كان يخشى النسيان ممن سيأتى متحدثا عن أن البلاغة العربية بلاغات، وأن سماء البلاغة قد انفطرت بين بلاغة العقل وبلاغة الشعر، فدون وصيته لمن يقرؤها:

«البلاغة ضروب: فمنها بلاغة الشعر، ومنها بلاغة الخطابة، ومنها بلاغة النثر، ومنها بلاغة المثل، ومنها بلاغة العقل، ومنهابلاغة البديهة، ومنها بلاغة التأويل» (الإمتاع: ج ٢، ص١٤٠-١٤١).

ولم يبخل بوصف ولا بإسهاب فى الوصف، فأعطى كل ضرب حقه من الشرح. ولن نعدم الفوائد فى قراءة كل فن وتتبع كل باب، ولكن بابا واحدا متميزا سيكون خير صوت

يناجى مصطفى ناصف ويعاتبه أن جعل أبا حيان كبير الغائبين فى منظومته:

«وأما بلاغة التأويل فهى التى تحوج لغموضها إلى التدبر والتصفح، وهذان يفيدان من المسموع وجوها مختلفة كثيرة نافعة، وبهذه البلاغة يتسع فى أسرار معانى الدين والدنيا، وهى التى تأولها العلماء بالاستنباط من كلام الله عز وجل وكلام رسوله ... وبها تفاضلوا، وعليها تجادلوا، وفيها تنافسوا، ومنها استملوا، وبها اشتغلوا. ولقد فقدت هذه البلاغة لفقد الروح كله، وبطل الاستنباط أوله وآخره. وجولان النفس واعتصار الفكر إنما يكونان بهذا النمط فى أعماق هذا الفن؛ وها هنا تنثال الفوائد، وتكثر العجائب، وتتلاقح الخواطر، وتتلاحق الهمم، ومن أجلها يستعان بقوى البلاغات المتقدمة بالصفات الممثلة، حتى تكون معينة ورافدة فى إثارة المعنى المدفون، وإنارة المراد المخزون» (١٤٢-١٤٣).

أو لعله كان يتوجس ريبة من الضياع بين المقموعين وسط القامعين، فخاف على البلاغة أن ينفرط عقدها فدون وصيته لتكون بلاغته بلاغة الكلام، وبلاغة المتكلمين، دون أن تنفى هذه أو تلك بلاغة السامعين:

«نظام البلاغة وعقدتها، والذى عليها المدار والمحار، أن يكون طالبها مطبوعا بها، مفطورا عليها، قد أعين بشهوة فى النفس، وأدب من الدرس، فإنه متى اختل فى أحد الطرفين، بدا عواره، ولصق به عاره، والآفة فيها من الدخلاء إليها الذين يستعملون الألفاظ، ولا يعرفون موقعها، أو يعجبهم الاتساع، ويجهلون مقداره، أو يروقهم المجاز، ويتعدون حدوده، أو يحسن فى حكمهم التصريح. ولعل الكناية هناك أتم والإشارة فيه أعم، وهذه الخلال تجدها فى قوم عدموا الطبع المنقاد فى الأول، وفقدوا المذهب المعتاد فى الثانى، والسر كله أن تكون ملاطفا لطبعك الجيد، ومسترسلا فى يد العقل البارع، ومعتمدا على رقيق الألفاظ ، وشريف الأغراض، مع جزولة فى معرض سهولة، ورقة فى حلاوة بيان». (البصائر: مج١ ص٣٦٤ -٣٦٥) .

أفتراه كان يعترض لو استرق السمع، فألفانا نديرالكلام فى أمره على سؤال اللغة الذى هو سؤال العقل البارع، كما لذ له أن قال!

المراجع:

زكريا إبراهيم:

ـ **أبو حيان التوحيدى** ـ مكتبة مصر ـ القاهرة.

أبو حيان التوحيدى:

ـ **الإمتاع والمؤانسة** ـ تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية ـ بيروت ، صيدا، ١٩٥٣ (٣ج).

ـ **ثلاث رسائل لأبى حيان** ـ تحقيق إبراهيم الكيلانى، المعهد الفرنسى بدمشق ، ١٩٥٣(رسالة السقيفة ـ رسالة فى علم الكتابة ـ رسالة الحياة).

ـ **الصداقة والصديق**، طبعة الجوائب، ١٣٠١هـ . (معها رسالة العلوم).

ـ **مثالب الوزيرين**، تحقيق إبراهيم الكيلانى، دار الفكر، دمشق، ١٩٦١.

ـ **المقابسات** ـ تحقيق حسن السندوبى، مصر ، ١٩٢٩.

ـ **الهوامل والشوامل**، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر القاهرة ١٩٥١.

ياقوت الحموى:

ـ **معجم الأدباء**، تحقيق فريد رفاعى ، ١٩٣٨. خير الدين الزركلى : **الأعلام**، ١٩٥٩.

تاج الدين السبكى:

ـ **طبقات الشافعية**، القاهرة، ١٩٦٦.

محمد عبد الغنى الشيخ:

– **أبو حيان التوحيدى: رأيه فى الإعجاز وأثره فى الأدب والنقد**، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٣.ج٢.

القاضى عبد الجبار:

– **متشابه القران** تحقيق عدنان محمد زرزور دار التراث، القاهرة، ١٩٦٩، (٢ ج.)

جـــابر عصفـــور:

–«بلاغة المقموعين»، **مجلة البلاغة المقارنة : ألف** ، الجامعة الأمريكية، القاهرة، ع ١٢، س ١٩٩٢ص ٦-٤٩.

أبو حامد الغزالى :

– **إحياء علوم الدين**، دار الفكر١٩٧٥(طبعة مصورة عن طبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية ١٣٥٦هـ)

مصطفى ناصـــف:

– المقدرة اللغوية فى النقد العربى، ضمن **قراءة جديدة لتراثنا النقدى** النادى الأدبى الثقافى بجدة، ١٩٩٠ (٢مج) ص ٥٣-١٠٥.

– «بين بلاغتين»، المرجع : ص٣٧٩_٤٠٦.

Complément bibliographique

M. Arkoun:

Essais sur la Pensée islamique, Paris, M laisoneue, 1973 cf. ch. III : l' humanisme **arabe au IV e/ X sié ce I d'**après le kitab al - **Hawamil wal - Sa - Wamil**, pp. 87 - 147.

A. Badawi:

Histoir de la Philosophie en Islam, Paris, Vrin, **1972 II T.**

J. Berque:

Langages arabes du Présent, NRF, Paris, 1974.

A. Bouhdiba:

Culture et Société Uni: Tunis 1978.

L. gardet:

L'Islam: Religion et Communauté, Paris, Descée D. Brouwer, 1970.

H. Cobin:

Histoire de la Philosophie islamique, Paris, NRF, 1964.

H. Feki:

Les Ideé s religieuses et Philosophiques de l'Isamaé lisme ofocimide, Uni. de Tunis, 1978.

G. E. Von grunebaum:

L'Identité culturelle de l'Islam (Traduit de l' Anglais par Roger Sture'e eas) Paris, NRF, 1973.

D.S. Margoliouth:

Abu Hayyan al - Tawhidi. Ency. de l'ISLAM, ed.

S.M. Stern:

Abu Hayyan...

EMAY:

de l'Islam, 2 e ed.

أدب أبى حيان التوحيدى
بين المرحلة الكلامية والمرحلة الفلسفية
من تاريخ النثر الفنى

سعيد حسين منصور*

- ١ -

أغفل بعض مؤرخى النثر الفنى فى الأدب العربى موقع أبى حيان التوحيدى، حتى إننا وجدنا اسمه يسقط ذكره تماما بين مذاهب الفن فى النثر العربى فى بعض الأحيان. وتحاول هذه الكلمة - بعد أن ظلم الرجل فى جميع فترات حياته وفترة أخرى بعد موته - أن تبحث له عن دور يكون قد نهض به فى تاريخ النثر العربى، أو مرحلة يمكن أن يكون أحد أعلامها، أو ربما كان رائدها، أو الممثل الأول لها.

هذا، ولا نستطيع أن ننظر إلى أدب أبى حيان نظرة محدودة بزمن القرن الرابع الذى عاش فيه، دون أن نربط - على الأقل - بينه وبين القرن الثالث قبله، وقد عاش فيه الجاحظ إلى ما بعد منتصفه، واستطاع بشخصيته الأدبية وآثاره الكبرى أن يفتح أبواب مرحلة جديدة فى تاريخ النثر العربى كان لها أثرها على أبى حيان؛ فقد تتلمذ على يد رائدها، وعظم دوره فيها، وراح - حسبما سنرى - يدور فى دوائرها ليبحث عن منافذ يخرج منها إلى آفاق جديدة.

أما مرحلة الجاحظ من بين المراحل المختلفة فى تاريخ النثر العربى وتطوره، فيمكن تسميتها «المرحلة الكلامية»، وذلك لما أفاده الجاحظ من علم الكلام، وازدهار الفكر الاعتزالى وفلسفته أيضا، وتزويد النتاج الأدبى بكل ما استغله الجاحظ من طرائق الجدل والمناظرة والاحتجاج، واعتبار للشئ وضده فى وقت واحد معا، وغير ذلك من الأصول الكبرى التى أقام عليها فكره وأدبه واستعان بها فى أساليبه الفنية، ليفتح بها مجالات فى النثر الأدبى خلال القرن الثالث الذى شهد قمة أعماله، بما لم يشهده النثر العربى خلال القرنين السابقين.

ترى هل تكون هذه المجالات هى نفسها التى أمسك بها أبو حيان - على نحو ما أشرت - وسار بها حينا إلى أن تمكن من أن يدفع بها إلى دائرة أخرى ربما نحاول الآن أن ننسبها إليه وننسبه إليها؟ ثم إننا، حين نتحدث عن مرحلة الجاحظ الكلامية فى تاريخ النثر الفنى، وما يمكن أن يكون من علاقة أبى حيان التوحيدى بها، لا نقصد بذلك أن نفتح صفحة القضية التى أتصور أنها حسمت من قبل، بما لا يحتمل استئناف القول فيها إلا ما جاء فى أضيق الحدود،

* قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة الإسكندرية.

وهي الحدود التي نقف عندها الآن لما لها من صلة بالموقف الذي نحن فيه. تلك هي قضية التوحيدي، هل كان متكلما، وهل كان معتزليا؟ فقد كتب إحسان عباس بحثه في ذلك عام ١٩٦٦، فضلا عما جاء في كتابه عن أبي حيان عام ١٩٥٦، والبحث إذ يتناول «التوحيدي وعلم الكلام» ينتهي فيه إلى:

«إن القول بأن أبا حيان من المعتزلة قول مبني على وهم خاطئ مضلل، أما القول بأنه من المتكلمين جملة، فإنه تجاهل عامد لما يصرح به في مؤلفاته، ولا يصح أن نطلق عليه صفة «متكلم» إلا من حيث إنه يناقش آراء المتكلمين بحجج عقلية، وهو في هذا لا يشذ عن أستاذه أبي حامد المرووذي الذي كان شديد المعارضة في الجدل، ولم يعّد متكلما، ولا عن أستاذه أبي سليمان كذلك، وكان فيلسوفا معاديا لعلم الكلام»(١).

ولكني أقول إن الجدل هو أساس علم الكلام وهو الركيزة التي يقوم عليها، حتى لكأن الكلام لم يسم كذلك إلا لما استتبعه من جدل هو الجدل الكلامي، أو الكلام الذي يشتد فيه الجدال. ومع هذا، فإنني حين أتحدث عن المرحلة الكلامية، لا أعني بها أنها مرحلة لعلم الكلام في حد ذاته، مهما يكن من أثر له على تطور النثر الفني الذي وصل إلى إحدى القمم على يد الجاحظ - وهو متكلم معتزلي - إذ هي قمة المرحلة التي احتوت الفلسفة فيما احتوته ولم تغن عنها. وعلى هذا، فإن أبا حيان - وإن كان غير متكلم بالمعنى الدقيق ولا بأي معنى - لا يمكن إلا أن يكون ذا صلة بالمرحلة الكلامية التي قصدنا إليها استنادا إلى صلته بالجاحظ. الذي نسعى إليه، إذن، هو أن نرى أبعاد هذه الصلة وما يمكن أن يكون بعدها من صلات.

ولكن، ربما يبقى بعد ذلك سؤال صغير - إذا صح التعبير - يمكن أن أثيره في ضوء ما ذكرته من قبل: هل كان من الممكن أن يخلو أدب أبي حيان تماما من أثر آراء الجاحظ الاعتزالية من بين ما تأثر فيه بأستاذه الأديب كما تأثر بأستاذه أبي سليمان في الفلسفة، في حين أن الأصل في أبي حيان أنه أديب يتفلسف وليس الأصل فيه أنه فيلسوف يتأدب، ولايمكن أن تفهم عبارة ياقوت «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء» إلا كذلك. وأخشى أن يكبر السؤال. لذلك، سأحاول أن أحيطه بسياج يحد منه، ولنأخذ هذا المثال لانتعداه إلى غيره.

يقول الجاحظ:

«اعلم أن المصلحة في أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدتها، امتزاج الخير بالشر، والضار بالنافع، والمكروه بالسار، والضعة بالرفعة، والكثرة بالقلة»(٢).

ألا يصور الجاحظ في هذا الكلام نظرية «الصلاح والأصلح» الاعتزالية التي كان من روادها أستاذه إبراهيم بن سيار النظام أو أبو الهذيل العلاف(٣)، وهي النظرية التي تعود في أصلها إلى الفلسفة اليونانية، فالله خير كله، وهو لا يفعل إلا الأصلح، وهو ما عبر عنه الجاحظ بالمصلحة في أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدتها(٤).

ولننتقل إلى أبي حيان لنجد النظرية نفسها تجري على لسانه في الليلة الثانية من ليالي (الإمتاع والمؤانسة)، كأنه يسير في محاذاة الجاحظ لا يكاد يختلف عنه إلا في السياق الذي أدى به إلى الموضوع، وذلك حين يقول:

«انظر إلى هذا التوسط في هذه الحال ليكون التدبير الإلهي والأمر الربوبي نافذين في هذه الخلائق بوساطة ما بينه وبينها، ولتكون المصلحة بالغة غايتها، وهذه سياسة دار الفناء الجامعة على البأساء والنعماء»(٥).

وقبل أن نمضي مع كلام أبي حيان، نقف عند هذا التوسط الذي تتحقق به المصلحة أو نظرية الأصلح، كما جاءت عنده وعند الجاحظ من قبله. وكما نرى عند الجاحظ أمر الدنيا من ابتدائها إلى انقضاء مدتها، نراها عند أبي حيان سياسة دار الفناء، وليس امتزاج الخير بالشر عند الجاحظ إلا اجتماع النعماء بالبأساء عند أبي حيان، كأن المسألة لا تتعدى مرادفات الألفاظ.

يقول الجاحظ:

«ولو كان الشر صرفا هلك الخلق، أو كان الخير محضا سقطت المحنة وتقطعت أسباب الفكرة، ومع عدم الفكرة يكون عدم الحكمة، ولم يكن للعالم تثبت وتوقف وتعلم، ولم يكن علم، ولا يعرف باب التبين، ولا دفع مضرة، ولا اجتلاب منفعة، ولا صبر على مكروه، ولا شكر على محبوب، ولا تفاضل فى بيان، ولا تنافس فى درجة، ولا بطلت فرحة الظفر وعز الغلبة، ولم يكن على ظهرها محق يجد عز الحق، ومبطل يجد ذلة الباطل، وموقن يجد برد اليقين، وشاك يجد نقص الحيرة، وكرب الوجوم، ولم تكن للنفوس آمال، ولم تتشعبها الاطماع»[٦].

أليس هذا هو نفسه ما يراه أبوحيان مصحوبا بذكر بعض الأمثلة، حين يقول:

«وهكذا فانظر إلى حديث البحر وركوب البأس المتيقن فيه، وجوب الطول والعرض وإصابة الربح، وطلب العلم، كيف توسط بين السلامة والعطب، والنجاة والهلكة، فلو استمرت السلامة حتى لا يوجد من يغرق ويهلك، لكان فى ذلك مفسدة عامة، ولو استمرت الهلكة حتى لا يوجد من يسلم وينجو لكان فى ذلك مفسدة عامة، فالحكمة إذن ما توسط هذا الأمر حتى يشكر الله من ينجو، ويسلم نفسه لله من يهلك»[٧].

وهكذا، نرى الحكمة هنا وهناك، ونرى المفسدة هنا وعدم الحكمة هناك، ونرى المضرة والمنفعة، أو المكروه والمحبوب فى جانب، وفى الجانب الآخر الموقف هو هو، وإن كان خاصا بالنجاة والهلاك، حتى هلاك الخلق عند الجاحظ يردده التوحيدى فى «الهلكة» مرتين و«يهلك» مرتين كذلك، وإن اقترن هذا كله بالإرادة وحرية الاختيار عند الجاحظ بما لم يقترن به عند أبى حيان. ومن هنا، فإن محاذاة أبى حيان للجاحظ فى «نظرية الأصلح» الاعتزالية لا تدل إلا على التأثير القوى المباشر؛ تأثير الجاحظ المعتزلى على أبى حيان غير المعتزلى. وما كان لأبى حيان أن يفلت من هذا التأثير، كما يتضح جليا من مقابلة الموقفين، وهما فى الحقيقة موقف واحد، وليس هذا إلا مثالا واحدا من أجل الإجابة عن السؤال الصغير. أما السؤال الكبير، فهو الذى مر بنا مختصا بصلة التوحيدى بمرحلة الجاحظ الكلامية، ومصحوبا بتحديد موقعه فى تاريخ النثر الفنى.

ـ ٢ ـ

تمتد المرحلة الكلامية ما بين الجاحظ وبين أبى حيان من خلال مجموعة من الموضوعات التى تتناول الجاحظ بطريقته الخاصة، وعاد إليها أبوحيان يأخذ منها ويضيف إليها ويمد فى امتدادها، أو ينفصل عنها إذا ما أراد. والأمثلة على ذلك كثيرة لا يتسع هذا المقام للإلمام بها، وإنما نكتفى بالإشارة إلى بعض الدلائل الدالة عليها.

ولنبدأ بكتاب (البخلاء) الذى كان ـ كما يقول الحاجرى ـ «باجتماع عنصرى الفن والكلام فيه خالق هذا الطور الجديد فى الأدب العربى»[٨]. ويقول الجاحظ فى مقدمة كتابه إنه يذكر فيه «نوادر البخلاء، واحتجاج الأشحاء وما يجوز من ذلك فى باب الهزل، وما يجوز منه فى باب الجد»[٩] ويقول: «فأما ما سألت من احتجاج الأشحاء، ونوادر أحاديث البخلاء فسأوجدك ذلك فى قصصهم ـ إن شاء الله تعالى ـ مفرقا وفى احتجاجهم مجملا»[١٠]. ويقول عن رسالة سهل بن هارون التى يبتدئ بها: «ولك فى هذا الكتاب ثلاثة أشياء: تبين حجة طريفة، أو تعرف حيلة لطيفة، أو استفادة نادرة عجيبة»[١١].

وهكذا نجد الحجة والاحتجاج وإقامة الموضوع فى أكثره على هذه الاحتجاجات مما هو وليد روح الجدل أو مدحه وذمه وإثارة الدعاوى والرد عليها فى وقت واحد معا، على نحو ما هو معروف فى الفلسفة السوفسطائية التى كان لها تأثيرها فى عصر الجاحظ[١٢]. ولقد كان لهذا صداه عند أبى حيان فى موضوع البخلاء مما عرض له كذلك فى (الإمتاع والمؤانسة). ولم يفته عندئذ أن يشير إلى الجاحظ إشارة توضح تماما إدراكه ووعيه الكامل لما بينه وبين سابقه من صلات تجعل له فى بعض أوضاعه امتدادا لغيره. يقول أبوحيان فى الليلة الحادية والثلاثين:

«فكان من الجواب أن الجاحظ قد أتى على جمهرة هذا الباب إلا ما شذ عنه مما لم يقع إليه، فإن العالم ـ وإن كان بارعا ـ ليس يجوز أن يظن به أنه قد أحاط بكل باب، أو بالباب الواحد إلى آخره، على أنه حدث من عهد الجاحظ إلى وقتنا هذا أمور وأمور، وهنات وهنات، وغرائب وعجائب، لأن الناس يكتسبون على رأس كل مائة سنة عادة جديدة، وخليقة غير معهودة، وبدء هذه المئين هو الوقت الذى فيه تنعقد شريعة، وتظهر نبوة، وتفشو أحكام، وتستقر سنن، وتؤلف أحوال بعد فطام شديد، وتلكؤ واقع، ثم على استئنان ذلك يكون ما يكون»(١٣).

وبذلك انقضى ما بين كلام أبى حيان وكلام الجاحظ فيما سبق مائة عام أو ما يزيد، تمثل زمن امتداد ما بين مرحلتين، أو مابين طرفى مرحلة واحدة تتطلع فى نهايتها إلى رؤى جديدة، على هذا النحو الذى يصوره أبوحيان فى صورة حقا رائعة، وكأنه المؤرخ البصير بتطورات المجتمع وأحواله على مدى عشرات السنين، أو ما بين بدايات المئين ونهاياتها ـ كما يقول. ليس هذا فحسب، بل هو بصير أيضا بموقفه فى هذا التاريخ الأدبى الذى يجعل منه حلقة من حلقاته المتشابكة. على أن عنصر الرواية هنا، عند أبى حيان، كان أغلب على غيره من طرائق الجدل والاحتجاج التى نراها عند الجاحظ، وهو العنصر الذى يغلب أيضا على بعض كتبه كما جاء فى كتاب (البصائر والذخائر) وكتاب (الصداقة والصديق). ولعل مرد ذلك فيما يخص موضوع البخلاء أن الجاحظ يفرد له عملا أدبيا كبيرا من أعماله تنعكس فيه أصول الفن عنده وصور المرحلة التى يمثلها. ولم يكن هذا موقف أبى حيان الذى تناول الموضوع فى جزء أو بعض من ليالى كتابه، فضلا عن إحساسه الذى رأيناه بما يوحى بأنه يقف عند أبواب عصر جديد يأخذ من ماضيه قدر ما يضيف إليه من حاضره، يستشف ذلك من قوله: «إن الناس يكتسبون على رأس كل مائة سنة عادة جديدة». ومع أننا ندرك ما كان يضيفه التوحيدى من حاضره، إلا أن ما يراه زكريا إبراهيم فى هذا الصدد ربما يحتاج إلى إعادة نظر. يقول:

«إن التوحيدى كان أبرع من الجاحظ فى تسجيل المناظرات والمحاورات وشتى فنون الحديث التى جرت على لسان الخاصة والعامة حول أدب المعدة»(١٤).

ولعل وقفة ثانية عند (رسالة التربيع والتدوير) بكل ما اتسمت به من سمات مرحلته الأدبية، ترينا مبلغ ما وصل إليه الجاحظ من استغلال عناصر الجدل والحوار والمساءلة والسخرية والهجاء وتحدى الخصم فى مواجهة صريحة، ليتحول النص الأدبى بهذا كله إلى خلية تتكاثر وهى تنبض بالحياة، وتفيض بروح الفن بما لم يفض به على هذا النحو نص نثرى من قبل. ثم إن هذه الأمور جميعها مما هو وثيق الصلة بمرحلة الجاحظ تتردد فى جنبات (التربيع والتدوير) لتبرز بها ألوان هذه المرحلة التى التقط أبوحيان ريشتها، ليصبغ بها بعض أعماله الأدبية بالصبغة التى تلتئم فيها حينا مع سابقتها أو تنسلخ عنها لتسير فى طريق غير الطريق، بعد أن أخذ من مجموع عناصر الفن ما يستخدم بعضه هنا وبعضه هناك. ولعل فى (مثالب الوزيرين) ـ بما اجتمع فيه من عناصر الهجاء والسخرية ومحاصرة الخصم ـ ما يكشف عن أصداء (التربيع والتدوير) المترامية فى أعمال أبى حيان.

ومن هنا، فإن الموازنة بين (التربيع والتدوير) من خلال تصوير الجاحظ لجسم أحمد بن عبدالوهاب وعقله وخلقه وبين الوزيرين وصورتيهما فى لوحة التوحيدى، لابد أن تصل إلى كثير من الحقائق الأدبية عن التطور الذى لحق بالنثر الفنى، فى الشكل والمحتوى، ما بين القرن الثالث إلى القرن الرابع الهجرى.

هذا، وتتسع دائرة المحتوى لتشمل كثيرا من دوائر المعرفة ما بين هذين القرنين ممثلة عند الكاتبين. أما الجاحظ، فيشير فى مقدمة (الحيوان) إلى كتبه فى المعرفة وكتاب المسائل وكتاب الجوابات. ثم يشير بعد ذلك إلى رسالة (التربيع والتدوير) وهو بصدد الحديث عن موضع مسخ الحيوان الذى يراه ـ كما يقول:

«من جنس المزاح الذى كنا كتبنا به إلى بعض إخواننا ممن يدعى علم كل شئ، فجعلنا هذه

الخرافات وهذه الفطن الصغار من باب المسائل.

فإن أعجبتك هذه المسائل، واستطرفت هذا المذهب، فاقرأ رسالتى إلى أحمد بن عبدالوهاب الكاتب فهى مجموعة هناك»[١٥].

ولعل هذا مما يرد بدوره إلى المسائل التى عرض لها أبوحيان فى (الهوامل) وجاءت جوابات مسكويه عليها فى (الشوامل). فليس بغريب، إذن، أن تتردد بعض هذه المسائل وتلك الجوابات ما بين (التربيع والتدوير) من ناحية و(الهوامل والشوامل) من ناحية أخرى، على اختلاف ما بين مقصد الجاحظ وغايته فى رسالته وبين مقاصد التوحيدى وغاياته، وملابسات كل منهما.

يقول الجاحظ:

«فلما طال اصطبارنا حتى بلغ المجهود منا، وكدنا نعتاد مذهبه ونألف سبيله، رأيت أن أكشف قناعه وأبدى صفحته للحاضر والبادى وسكان كل ثغر وكل مصر، بأن أسأله عن مائة مسألة أهزأ فيها وأعرف الناس مقدار جهله، وليسأله عنها كل من كان فى مكة ليكفوا عنا من غربه، وليردوه بذلك إلى ما هو أولى به»[١٦].

ولا يفوتنا، هنا، أن نشير إلى أن ذكر مسائل (التربيع والتدوير) قد ورد فى (الهوامل والشوامل) فى صورة رد عليها من جانب أحمد بن عبدالوهاب. يقول محقق الكتاب:

«لم يذكر أحد غير أبى حيان ـ فيما نذكر الآن ـ أن أحمد بن عبد الوهاب أجاب الجاحظ عن رسالة التربيع والتدوير برسالة عاياه فيها بمسائل وأن الجاحظ لم يجبه عليها»[١٧].

ومن هذه المسائل ما يتصل بموضوع الصدق والكذب[١٨]، ومنها ما جاء ضمن سؤال أبى حيان الذى يقول فيه:

«قال أحمد بن عبدالوهاب فى معاياة الجاحظ: لم صار الحيوان يتولد فى النبات،... ولا يتولد النبات فى الحيوان؟ أى قد تتولد الدودة فى الشجرة، ولا تنبت شجرة فى حيوان. فلم لم يجب؟ ويجيب مسكويه على ذلك»[١٩].

ثم تأتى مسألة أخرى لأبى حيان فى قوله:

«قال أحمد بن عبدالوهاب فى جواب التربيع والتدوير لأبى عثمان الجاحظ: ما الفرق بين المستبهم والمتغلق؟»

ويعقب أبو حيان نفسه بقوله: «وهذا بين الجواب ولكنى سقته ههنا لكيت وكيت»[٢٠].

ومع أنه بيّن الجواب كما يقول أبوحيان، إلا أن مسكويه يجيب ما دامت المسألة قد أثيرت.

ومن هنا، يكون امتداد الهجاء ما بين (التربيع والتدوير) و(مثالب الوزيرين)، وامتداد المسائل على تعدد جوانبها الثقافية والعلمية والفلسفية، أيضا، ما بين آثار الجاحظ وأعمال التوحيدى الذى اتسعت بين يديه دوائر الثقافة والفكر والفلسفة. كل هذا مما يكشف عن التحام مرحلة الجاحظ الكلامية بالمواقع الجديدة التى احتلتها شخصية أبى حيان الأدبية.

ومن أجل تصوير مزيد من قوة هذا الالتحام، نصل إلى موضع ثالث عرفته مرحلة الجاحظ وبلغت شهرته به خلال القرن الثالث أبعد مدى، حتى غدا الموضوع منسوبا إليه مقترنا به وبجهوده الكبرى، وإن اتصلت به جهود بعض الكتاب من غير بيئات المتكلمين، على نحو ما نجد ذلك عند ابن قتيبة[٢١]، وهو موضوع الشعوبية. والقضية هنا ليست قضية شخص مثل أحمد بن عبدالوهاب، أو شخصين كالوزيرين، ولكنها قضية المجتمع كله وما يواجهه من مخاطر تتهدده بالتفكك والانفصام والانهيار. ومعروف دوى صوت الجاحظ فى قوله:

«اعلم أنك لم تر قط أشقى من هؤلاء الشعوبية. ولا أعدى على دينه، ولا أشد استهلاكا لعرضه ولا أطول نصبا، ولا أقل غنما من أهل هذه النحلة، وقد شفى الصدور طول جثوم الحسد على أكبادهم.. وتوقد نار الشنآن فى قلوبهم،

وغليان تلك المراجل الفائرة، وتسعر تلك النيران المضطرمة»(٢٢).

لقد كانت للجاحظ في هذا السبيل وسائل قوية عرف كيف يستغلها في الجدل والحوار، بل أسلحة قوية يستخدمها في الدفاع والهجوم، والكر والفر، والرد على الدعاوى، أعانت على ذلك العوامل التي فتحت الطريق لأساليبه ومناهجه الفنية والعقلية، مستندة إلى ثقافته العربية وعناصر الخبر والرواية، إلى جانب منافذ اطلاعه على ما أتيح لعصره من علوم ومعارف تعاصر مرحلته الأدبية ويعاصرها بكل كيانه، ثم يأتي بعد ذلك دور أبي حيان ليمتد الطريق أمامه خطوات.

كتب الجاحظ كتاب (الشعوبية) ولم يصل إلينا شئ منه إلا ما ذكره عنه عند كلامه في كتاب (البخلاء) عن الطعام الممدوح والطعام المذموم يقول:

«وهذا الباب يقصر ويطول، وفيما ذكرنا دليل على ما قصدنا إليه من تصنيف الحالات، فإن أردته مجموعا، فأطلبه في كتاب الشعوبية، فإنه هناك مستقصى»(٢٣).

ويذكر في كتاب (البخلاء) أيضا نزوع الشعوبية إلى الجمع بين كراهية العرب والإسلام فيقول:

«والشعوبية والآزادمردية المبغضون لآل النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، ممن فتح الفتوح، وقتل المجوس، وجاء بالإسلام، تزيد في جشوبة عيشهم، وخشونة ملبسهم، وتنقص من نعيمهم ورفاعة عيشهم. وهم من أحسن الأمم حالا مع الغيث، وأسوئهم حالا إذا خفت السحاب»(٢٤).

ولا يفوته حين يشير إلى ذلك في كتاب (الحيوان) أن يحلل الموقف ليكشف عن تدرج هذه المشاعر العدائية التي تبدأ بكراهية العرب وتنتهي بالانسلاخ عن الإسلام، ويتضح من ذلك اقتران الشعوبية بالزندقة، كما اقترنت بذلك منذ عرفت في شعر بشار. يقول:

«وربما كانت العداوة من جهة العصبية، فإن عامة من ارتاب بالإسلام إنما كان أول ذلك الشعوبية والتمادى فيه، وطول الجدال المؤدى إلى القتال. فإذا أبغض شيئا أبغض أهله، وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة وإذا أبغض تلك الجزيرة أحب من أبغض تلك الجزيرة، فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الإسلام، إذ كانت العرب هي التي جاءت به، وكانوا السلف والقدوة»(٢٥).

وإذا كان هذا ما تناول به الجاحظ موضوع الشعوبية منثورا في كتبه هنا وهناك، فضلا عن ضياع كتابه في ذلك، إلا أنه يعود إلى تناول الموضوع من زاوية خاصة فيما سماه «كتاب العصا» الذي يبدؤه في (البيان والتبيين):

«بذكر مذهب الشعوبية ومن يتحلى باسم التسوية وبمطاعنهم على خطباء العرب بأخذ المخصرة عند مناقلة الكلام، ومساجلة الخصوم بالموزون المقفى، والمنثور الذي لم يقف... مع الذي عابوا من الإشارة بالعصى والاتكاء على أطراف القسي، وخد وجه الأرض بها..»(٢٦).

ويطول جدال الشعوبية في ذلك مستندة في مطاعنها على نصوص من الشعر العربي لتقيم الدليل على مطاعنها، ثم توازن الشعوبية بين الأمم لترى أن: «الخطابة شئ في جميع الأمم، وبكل الأجيال إليها أعظم الحاجة، حتى إن الزنج... لتطيل الخطب... وتفوق في ذلك جميع العجم». ونصل من هذا الهجوم إلى أن:

«أخطب الناس الفرس، وأخطب الفرس أهل فارس... فهذه الفرس ورسائلها وخطبها وألفاظها ومعانيها، وهذه يونان ورسائلها وخطبها وعللها وحكمها، وهذه كتبها في المنطق التي جعلتها الخطباء بها تعرف السقم من الصحة، والخطأ من الصواب، وهذه كتب الهند في حكمها وأسرارها وسيرها وعللها ... فكيف سقط على جميع الأمم من المعروفين بتدقيق المعاني، وتخير الألفاظ وتمييز الأمور أن يشعروا بالقنا والعصى، والقضبان والقسي»(٢٧).

ولذلك كله:

«قالت الشعوبية ومن يتعصب للعجمية ... ليس بين الكلام وبين العصا سبب ولا بينه وبين القوس نسب، وهما إلى أن يشغلا العقل، ويصرفا الخواطر، ويعترضا على الذهن أشبه، وليس في حملهما ما يشحذ الذهن، ولا في الإشارة بهما ما يجلب اللفظ»[٢٨].

ينقل الجاحظ هذه الصورة عما يدور في أوساط الشعوبية من جدال، يصوغ ذلك كله بقلمه ومنهجه. وطالما كانت قضية العصا ذات صلة بالبلاغة، كان على الجاحظ أن يبحث في آي القرآن عن «الدليل على أن العصا مأخوذ من أصل كريم ومعدن شريف»[٢٩]. وتطول وقفته عند القول الحق مما يذكر به الله تعالى العصا وشجرتها[٣٠]. ثم ما جاء في القرآن من ذكر سليمان بن داود وموسى عليهم السلام، ويقول:

«إنما بدأنا بذكر سليمان صلى الله عليه لأنه من أبناء العجم، والشعوبية إليهم أميل ... وقد جمع الله لموسى بن عمران عليه السلام في عصاه من البرهانات العظام والعلامات الجسام»[٣١].

ويقترن دفاع الجاحظ بالروايات والأخبار ومختلف النصوص الأدبية التي تزاحم صوت جداله مزاحمة شديدة، حتى يصل إلى تفنيد مزاعم الشعوبية فيما ادعوه للأمم من الفرس والهند واليونان والزنج، ويبلغ الذروة حين يعلن أن «كل شئ للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام»[٣٢].

لقد مضينا مع الجاحظ إلى هذا المدى فيما تناول به مذهب الشعوبية، من أجل أن نرى كيف تلقف أبوحيان الموضوع، وماذا كان من أمره فيه وهو ينتقل به إلى عصر يبتعد عن الجاحظ بقرن من الزمان. وقد رأينا من قبل كيف يدرك التوحيدي ما يفرضه الزمن من مستجدات، وكيف ينهض المفكر ليواجه ما تستتبعه دواعي التطور من رؤية تواكب النقلة الكبيرة، وترصد حركتها، وتلتزم إزاءها بما ينبغي أن تلتزم به في مرحلتها الجديدة، من حمل الأمانة وتحمل المسؤولية.

تناول التوحيدي قضية الشعوبية وأفاض فيها طوال الليلة السادسة من ليالي (الإمتاع والمؤانسة)، وكان يظن عند كثير من الباحثين أن القضية قد انتهت في القرن الثالث الهجري بفضل الجاحظ وابن قتيبة[٣٣]، ولكننا نعلم من أبي حيان أن أصداءها كانت لا تزال تتردد في القرن الرابع، ومن هنا، فهي ترقى عنده لمعاصرة تياراتها ومحاصرة دواعيها، فهو يذكر كتاب الجيهاني الذي يسب فيه العرب، ويتناول أعراضها، ويحط من أقدارها. ويقول:

«فليستحي الجيهاني بعد هذا البيان والكشف والإيضاح، بالإنصاف من القذع والسفه اللذين حشا بهما كتابه، وليرفع نفسه عما يشين العقل، ولا تقبله حكام العدل، وصاحب العلم الرصين والأدب المكين»[٣٤].

ويذكرنا هذا تماما بقول الجاحظ في إحدى رسائله:

«وقد كتبت، مد الله في عمرك، كتبا في رد الموالي إلى مكانهم من الفضل والنقص، إلى قدر ما جعل الله تعالى لهم بالعرب من الشرف، وأرجو أن يكون عدلا بينهم، وداعية إلى صلاحهم، ومنبهة لما عليهم ولهم»[٣٥].

لقد كان الأصل في تناول الموضوع عند أبي حيان جوابه عن سؤال الوزير ابن سعدان؛ إذ كان أول ما فتح به المجلس أن قال: أتفضل العرب على العجم أم العجم على العرب. وفي الرد على ذلك يقتفي أبو حيان أثر الجاحظ في حديثه عن الأمم، فهي:

«عند العلماء - في قوله - أربع: الروم والعرب والفرس والهند، وثلاث من هؤلاء عجم، وصعب أن يقال: العرب وحدها أفضل من هؤلاء الثلاثة، مع جوامع ما لها، وتفاريق ما عندها. قال الوزير إنما أريد بهذا الفرس. فقلت قبل أن أحكم بشئ من تلقاء نفسي، أروى كلاما لابن المقفع، وهو أصيل في الفرس، عريق في العجم، مفضل بين أهل الفضل»[٣٦].

وبذلك، يرد أبوحيان الكلام إلى الحجة التي لا يمكن عند الخصم ردها، وقد جاءت على لسان شاهد من أهلها. وتمضي الرواية تصور اللقاء مع ابن المقفع في المربد تصويرا

جميلا يمهد للمجلس الذى دار فيه الحديث الذى توجه فيه القوم إلى ابن المقفع بسؤالهم: أى الأمم أعقل؟ ويتلخص الموقف فى أنه لا يرى أنهم الفرس، فهم قوم علموا فتعلموا. ولا يرى أنهم الروم، وهم أصحاب بناء وهندسة، ولا يرى أنهم الصين فهم أصحاب أثاث وصنعة، ولا الهند لأنهم أصحاب وهم ومخرقة وشعبذة وحيلة.. كما أنهم ليسوا هم الزنج. وينتهى الأمر بالرواية لتقول: «فرددنا الأمر إليه (أى إلى ابن المقفع). قال: العرب»[٣٧].

ويحلل ابن المقفع أسباب ذلك تحليلا دقيقا يخرج الأمر عن المداراة والمصانعة التى يمكن أن تظن به، ويعقب أبوحيان على ذلك بقوله:

«إن كان ما قال هذا الرجل البارع فى أدبه، المقدم بعقله، كافيا فالزيادة عليه فضل مستغنى عنه، وإعقابه بما هو مثله لا فائدة فيه»[٣٨].

ويرى أبوحيان أن مسألة تفضيل أمة على أمة ليست مما يمكن أن يرجع فيه الناس إلى اتفاق ظاهر، وإذا كان الأمر كذلك «فلكل أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن ومساوئ، ولكل طائفة من الناس فى صناعتها وحلها وعقدها كمال وتقصير، وهذا يقضى بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مغاضة على جميع الخلق، مغضوضة بين كلهم». ويرى:

«أن كل أمة لها زمان على ضدها، ولهذا قال أبومسلم صاحب الدولة حين قيل له: أى الناس وجدتهم أشجع؟ فقال: كل قوم فى إقبال دولتهم شجعان. وقد صدق»[٣٩].

وبذلك، يستند أبوحيان للتدليل على مكانة العرب، وبحثه عن الحجة، ردعا لمذهب الشعوبية، على رجل كابن المقفع مرة، وعلى أبى مسلم صاحب الدولة مرة أخرى. ولا يخفى المغزى الذى يريد أن يصل إليه – وهذان علمان من أعلام الفرس – دون أن يلجأ هنا، كما فعل الجاحظ هناك، إلى الأخبار والروايات والأشعار والنصوص العربية، واستنباط الدليل من الداخل ليدفع به الهجوم الصادر من خارجه على العرب. وإذا كان الجاحظ قد شغل فى باب العصا بكثير مما يتصل بها من تعاريف البيان، فلا يفوت هذا أبا حيان، وإن جاءت نظرته فى صورة أشمل حين ينظر نظرة عالم الاجتماع إلى أحوال العرب العامة فى جاهليتهم وبعد إسلامهم، فضلا عما رآه من «نصوع العربية» التى تميزت به بين اللغات. أما ماجاء من مطاعن الشعوبية فى عصره، مما يمثله الجيهانى فى كتابه وهو يسب العرب، فلا يكاد يختلف عن مطاعنها التى رددتها من قبل فى القرن الثالث[٤٠].

ويعلو صوت أبى حيان، وينفعل بيانه حقا، وتتدفق كلماته حين يقترن العرب فى دفاعه بالإسلام اقتران الشعوبية بالزندقة، على نحو ما جاء عند الجاحظ. فبعد أن يعرض لصور من الحياة الجاهلية مفلسفا حركة الحياة العربية ما بين الجاهلية والإسلام، يعود ليلتقى مع الجاحظ فيما وراء الأمر كله من عصبية ذميمة تهدم ولا تبنى. فحين يقول الجاحظ:

«ثم قرنوا بذلك العصبية التى هلك بها عالم بعد عالم، والحمية التى لا تبقى دينا إلا أفسدته، ولا دنيا إلا أهلكتها، وهو ما صارت إليه العجم من ذهب مذهب الشعوبية»[٤١].

ونجد أبا حيان يقول:

«إن العصبية فى الحق ربما خذلت صاحبها، وأسلمته وأبدت عورته، واجتلبت مساءته فكيف إذا كانت فى الباطل، ونعوذ بالله أن نكون لفضل أمة من الأمم جاحدين، كما نعوذ به أن نكون بنقص أمة من الأمم جاهلين، فإن جاحد الحق يدل من نفسه على مهانة، وجاهل النقص يدل من نفسه على قصور، فهذا هذا»[٤٢].

فالعصبية عند الجاحظ أهلكت وأفسدت، وهى عند أبى حيان خذلت وأساءت. ومع هذا، فقد استطاع أبو حيان أن ينتقل بقضية الشعوبية، كما رأينا، إلى عصره – وهو عصر الانفتاح على الفلسفة من كل الأبواب – ليناقشها من واقع مجريات الأحداث ويرد على الجيلانى ويفند آراءه. وإذا كان الجاحظ كذلك قد علا صوته مستخدما قدرته الكلامية وافتنانه فى الجدال واستناده إلى الرواية، فقد استطاع التوحيدى أن يضيف إلى ذلك من آراء معاصريه، كأستاذه

الفيلسوف أبى سليمان الذى كان يقول إن «العرب أذهب مع صفو العقل»(٤٣)، وفى نظرته إلى حياة الأمم وما يمكن أن تناله بالخلقة الأولى وبالاختيار الثانى. ويضيف أبوحيان أيضا الكثير من آراء أستاذه القاضى أبى حامد المروروذى ومن جداله معه، ورده نبوة زرادشت، ورفضه شريعة مزدك(٤٤). أليس معنى هذا أن الأمر عند أبى حيان كان لابد أن يصطبغ بنزعات فلسفية تدفع ردوده ودفاعه، كما دفعت مواقفه السابقة إلى آفاق جديدة؟ لنر الآن هذا المثال الذى يقول:

«وقال الجيهانى أيضا: ليس للعرب كتاب إقليدس ولا المجسطى ولا الموسيقى ولا كتاب الملاحة، ولا الطب ولا العلاج، ولا ما يجرى فى مصالح الأبدان، ويدخل فى خواص الأنفس. فليعلم الجيهانى أن هذا كله لهم بنوع إلهى لا بنوع بشرى، كما أن هذا كله لغيرهم بنوع بشرى لا بنوع إلهى، وأعنى بالإلهى والبشرى الطباعى والصناعى، على أن إلهى هؤلاء قد مازجه بشرى هؤلاء، وبشرى هؤلاء قد شابه إلهى هؤلاء»(٤٥).

فلعل النزعة الفلسفية التى أخذت تقوى فى مثل هذا التحليل كان لابد أن تنتقل بأبى حيان إلى مرحلة جديدة، خاصة أن الجاحظ - وقد كنا معه من قريب - لم يتحول الأمر بين يديه - على قربه من الفلسفة - إلى صور فلسفية حين طالبت الشعوبية بقراءة كتاب كاروند وسير ملوك الفرس ورسائل يونان(٤٦). وهو نفسه ما تطلبه الآن شعوبية الجيلانى من التوحيدى. ترى هل يمكن لنا - بعد هذا كله، ومهما يكن من ارتباط التوحيدى بمراحل سابقة فى تاريخ النثر الفنى - أن ندخل معه إلى مرحلة جديدة فى تطور هذا التاريخ؟

- ٣ -

لعل كتاب (البصائر والذخائر) - وهو أكبر كتب التوحيدى وأوسعها مساحة - كان أسبق من مؤلفاته الأخرى، بما يتفق مع ما أشار إليه فى مقدمته عن فترة تأليفه. ولعل النظرة إلى موقع هذا الكتاب عند مفترق الطرق الذى يمكن أن يمثله بين آثار أبى حيان من ناحية، وموقعه من حركة التطور التى كان يشهدها النثر الأدبى على يديه من ناحية أخرى - لعل ذلك كله يعيننا على رؤية ما نحرص أن نصل إليه من تحديد لحقيقة مكانته الأدبية. ولقد رأينا كيف كانت علاقته بالجاحظ من خلال حركتها الصاعدة، فيما يشبه مركبة الفضاء التى تلتصق بغيرها فى أثناء ارتفاعها، حتى إذا ما بلغت مدى معيناً انفصلت عنها لتأخذ طريقها التى هيأت لها الأقدار أن تسير فيه.

نعم. فإن كتاب (البصائر والذخائر) - على اتساع رقعته وامتداد ظل الشمس فيه منذ أشرقت وعلت قبل أن تنتصف السماء - قد ثبت الرأى وصح العزم فيه «على نقل جميع ما فى ديوان السماع، ورسم ما أحاطت الرواية به، واشتملت الرؤية عليه منذ عام خمسين وثلاثمائة إلى سنة خمس وستين وثلاثمائة»(٤٧)، كما يقول أبوحيان. وسواء توقف الأمر عند هذه السنة الأخيرة أو تعداها عشر سنوات أخرى إلى سنة خمس وسبعين وثلاثمائة، فإن هذه الفترة هى التى تقع موقع القلب من حياة التوحيدى، حتى ليمكن أن يكون قد امتد العمر به بعدها أربعون سنة يسبقها ما هو قريب منها. إنه القلب الذى كان أول ما ينبض الشريان فيه نبضات «من كتب شتى ككتب أبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ الكنانى. وكتبه هى الدر المنثور، واللؤلؤ المطير، وكلامه الخمر الصرف، والسحر الحلال»(٤٨)، يرتبط بهذا أو بغيره عدد من المصادر العربية فى جانب، ولكن الشريان يمتد به أيضا فى الجانب الآخر كما يقول إلى «أطراف من سياسة العجم وفلسفة اليونانيين». وأسباب اندفاع الدم فى هذا الشريان إلى هذه الأطراف مردها عنده إلى:

«أن الحكمة ضالة المؤمن، أينما وجدها أخذها، وعند من رآها طلبها، والحكمة حق، والحق لا ينسب إلى شئ، بل ينسب كل شئ إليه، ولا يحمل على شئ، بل يحمل كل شئ عليه»(٤٩).

ولعل الحكمة تقتضينا، الآن، أن ننظر فيما كان من شأن هذه الفلسفة بوجه خاص، وما يمكن أن يكون لها من قدر فى هذا الكتاب. يقول عبدالرزاق محيى الدين:

«وقد خلا الكتاب على الأغلب من طراز الآراء التى تطالعنا فى مؤلفاته الأخرى، ولم نقرأ فيه شيئا عن «أبى سليمان المنطقى» وأضرابه، ولعله اتصل بهم بعد تأليفه هذا الكتاب، حيث أخذت آراؤه تتجه وجهة الفلسفة والحكمة»(٥٠).

قد يكون فى هذا شئ من الصواب، ولكنه ليس الصواب كله. ذلك أن علاقة أبى حيان بالفلسفة فى هذا الكتاب كانت كأنها من قبيل الاهتزازات التى يهفو لها القلب من بعيد، تحاول أن تضرب فيه على الأوتار ولكنها لاشك ضربات خفيفة. يتمثل هذا فى كلمة «فيلسوف» التى تتردد فى صفحات الجزء الأول وحده من هذا الكتاب عشرات وعشرات المرات، وقد تتكرر فى الصفحة الواحدة مرتين وثلاثا.. («فقد قال فيلسوف» و«قال فيلسوف آخر»). والأمر لا يعدو أن يكون أقوالا تتلاحق، وقد تستدعى فى بعض الأحيان تعليقات سريعة، وفى أكثر الأحيان لا يذكر اسم الفيلسوف، وقلما يذكر أنه أرسطاطاليس أو أفلاطون أو بزرجمهر أو غيرهم. ومثل هذا الأمر لا يمكن أن نجد له فى هذه الصورة نظيرا عند الجاحظ، على كثرة ما نجد عنده من رواية، ومن طرائق التأليف والمختارات الأدبية التى رأينا نظائرها عند أبى حيان. ولكن الصورة عند أبى حيان صورة عجيبة، كأنه كان يتحفز أن ينطلق منها إلى صور أخرى، أو كأنه كان ينتظر ـ وهو فى مفترق الطرق ـ من يعينه على أن يقفز إلى ما بعده. ومن هنا، نتساءل: أين كان أبوسليمان المنطقى السجستانى فى ذلك الوقت؟ ألا يمكن أن يكون هو نفسه الذى ينبغى أن يفتح الطريق. وقد بحث عنه عبدالرزاق محيى الدين فى هذا الكتاب كما مر بنا فلم يجده، فعسانا نبحث عنه فنراه، خاصة أن أبا حيان قد بدأ يقول:

«سيمر فى الكتاب فن آخر: من حدود الفلاسفة للأمور الطبيعية والمنطقية والإلهية، على قدر ما وقع لى منهم باللقاء والمذاكرة».

ثم يقول:

«ولا عليك أن تستقصى النظر فى جميع ما حوى هذا الكتاب، لأنه كبستان يجمع أنواع الزهر، وكبحر يضم على أصناف الدرر، وكالدهر الذى يأتى بعجائب العبر»(٥١).

إذن، فقد بدأ اللقاء مع الفلاسفة وبدأت المذاكرة، غير أن الأمر كان لايزال ـ على رغم اللقاء ـ تتوه فيه الأنظار بين أنواع الزهر، كما تسبح فى بحره أصناف الدرر أو فى دهره عجائب العبر. ولكن كان لابد أن يخرج الأمر كله من هذا التيه، وكان لابد أن تتفتح بين الأزهار زهرة واحدة، وتتألق بين الدرر درة واحدة، وتنبثق من بين عجائب الدهر حقيقة واحدة ربما كانت هى الحقيقة الفلسفية. كان لابد أن يظهر أبوسليمان، ولقد ظهر فى كتاب (البصائر) نفسه، ولكن دون أن يكشف عن نفسه بل على استحياء وفى خطو بطئ، وذلك قبل أن يظهر فى غيره من مؤلفات أبى حيان. يقول وكان لايزال فى الجزء الأول من الكتاب: «وكان شيخ لنا يستحلى أبياتا له (أى للشاعر البديهى) ثم يذكر أبياتا له ثلاثة». ويعقب على ذلك محقق الجزء الأول من (البصائر) فى حاشيته بقوله:

«قال أبوحيان فى المقابسات ص٢٩٨: وكان أبوسليمان يستحسن للبديهى قوله ـ الأبيات الثلاثة»(٥٢).

إذن، فأبو سليمان يذكر اسمه فى (المقابسات)، ولكنه هنا فى الجزء الأول من (البصائر) لا يقول عنه أبوحيان إلا «كان شيخ لنا»، ولا يمكن أن يدل هذا إلا على أن الصلة كانت لاتزال فى بدايتها، وهى صلة خفيفة لا تستدعى مجرد ذكر اسم هذا الشيخ؛ ولكنه على كل حال شيخ، بل «شيخ لنا». وهذه الصلة، فى الحقيقة، هى نفسها صلة أبى حيان الخفيفة بالفلسفة خلال هذه الفترة التى تقع فى القلب من حياة التوحيدى وفى بدايات أعماله. ولكن، هل تتوقف الصلة عند هذا الحد، وفى كتاب (البصائر) نفسه. لقد كان لابد أن نتقدم خطوة لنجد الشيخ يظهر فى الجزء الثالث باسمه هذه المرة، بما يوحى بأن الصلة قد بدأت تزداد. يقول أبوحيان، «سمعت أبا سليمان يقول: كنا نحفظ ونحن صغار: احذروا حقد أهل سجستان..».. إلى آخر ما كان يحفظه(٥٣). فإذا ما وصلنا بعد ذلك إلى الجزء التاسع من الكتاب ـ وقد بلغ ما يقرب من نهاياته ـ لا نجد ذكر

أبى سليمان فحسب، بل نراه ينسب إلى أرسطاطاليس رسالة، ونجد الرسالة يقرؤها بعض مشايخ الفلسفة، ونجد نص الرسالة أيضا، بما يوحى بأن مدرسة السجستانى كانت قد بدأت تتكون، وإن لم يذكر أحد من مشايخها. ألا يدل هذا التطور خلال هذه المواضع الثلاثة من ذكر «شيخ لنا» مجرداً من اسمه، إلى ذكر اسمه فى المرة الثانية، ثم إلى اقتران اسمه بالفلسفة فى المرة الثالثة.. ألا تدل هـذه القـرائن السريعة ـ على الرغم من تباعدها ـ على أن الفلسفة كانت قد بدأت تأخذ حظهـا من فكر أبى حيـان وتشغل ضميـره الأدبى بالشكل الذى أصبح فيـه يتجه إلى وجهتـه الجديدة التى جعلت منه «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء».. وقد تجلى ذلك فى (الإمتـاع والمؤانسـة) وفى (المقـابسـات) وفى (الإشارات الإلهيـة) ثم مع مسكويه فيلسوف الأخلاق فى (الهوامل والشوامل). وسواء كان أبوحيان أديبا وجوديا من القرن الرابع[٥٤]، أو كان التوحيدى الفيلسوف ـ فيلسوف الإنسان والتوحيد أو فيلسوف التساؤل والتشاؤم أو فيلسوف الفكاهة والفن[٥٥] ـ أو كـان بعـد ذلك كله فيلسوفاً بلا نظرية فلسفية ومن غير منهج فلسفى[٥٦]، فإن ذلك لا يعنى عندنا سوى أنه عاصر مرحلة جديدة فى تاريخ النثر الفنى فى الأدب العربى، واستطاع أدبه أن يمثل قمة هذه المرحلة: وهى المرحلة الفلسفية.

الهوامش:

(١) إحسان عباس: **أبو حيان التوحيدى** وعلم الكلام (مجلة الأبحاث ــ الجامعة الأمريكية ــ بيروت ــ ١٩٦٦) العدد ١٩، ص ١٩١.
يقول إحسان عباس: «كان الدكتور عبد الرزاق محيى الدين أول الدارسين المحدثين الذين أبوا أن يأخذوا هذا القول فى أبى حيان مأخذ التسليم (أى القول بأنه معتزلى). ويقول: «سرد الدكتور محيى الدين مقتبسات من كتب التوحيدى تصور كراهيته للمتكلمين، وتنقصه لهم، وازراءه عليهم». أما إبراهيم الكيلانى وعبد الحكيم بلبع، فهما من أصحاب الرأى المخالف ص ١٩٠ ــ ١٩١، وهو خطأ علمى مؤسف.

(٢) **كتاب الحيوان**، الجزء الأول، ص ٢٠٤.

(٣) راجع: أحمد أمين **ضحى الإسلام** الطبعة العاشرة، الجزء الثالث، ص ٤٥.
محمد عبد الهادى أبو ريدة، **إبراهيم بن سيار النظام** (القاهرة ١٣٦٥ ـ ١٩٤٦) ـ ص ٩.
على مصطفى الغرابى **أبوالهذيل العلاف**.. (القاهرة ١٣٦٩ ـ ١٩٤٩)، ص ٧٨ ـ ٧٩ وتراجع المصادر الكلامية وأولها **مقالات الإسلاميين** للأشعرى.

(٤) راجـع: Said H. Mansur, "**The World - View of Al-Jahiz in K. Al-Hayawan**" (Alexandria 1977), I32 - I37.

(٥) **الإمتاع والمؤانسة** تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، الجزء الأول، ص ٤٠.

(٦) **الحيوان** الجزء الأول، ص ٢٠٤.

(٧) **الإمتاع والمؤانسة**، الجزء الأول، ص٢٠٤.

(٨) **البخلاء** المقدمة ص ٢٢ (تحقيق: طه الحاجرى ــ الطبعة السادسة).

(٩) المرجع السابق، ص ١.

(١٠) المرجع نفسه، ص ٥.

(١١) المرجع نفسه، ص ٥.

(١٢) المرجع نفسه، المقدمة، ص ٢٣ . راجع كذلك إبراهيم سلامة **بلاغة أرسطو بين العرب واليونان** (الطبعة الثانية ــ القاهرة ــ ١٣٧١ ــ ١٩٥٢)، ص ١٩ وما بعدها.

(١٣) **الإمتاع والمؤانسة** الجزء الثالث، ص ٢ ـ ٣.

(١٤) زكريا إبراهيم ـ **أبو حيان التوحيدى** (الطبعة الثانية، القاهرة ـ ١٩٧٤)، ص ٢٢٩.

(١٥) **الحيوان** الجزء الأول، ص ٣٠٨ ـ ١١٣.

(١٦) **كتاب التربيع والتدوير** للجاحظ، تحقيق شارل بلات (دمشق ــ ١٩٥٥) ص ٦.

(١٧) **الهوامل والشوامل**، لأبى حيان التوحيدى ومسكويه، تحقيق أحمد أمين، السيد أحمد صقر (القاهرة ـ ١٣٧٠ ـ ١٩٥١)، هامش ص ٣٢٠.

(١٨) المرجع السابق، ص ٣٢٠ ـ ٣٢١.

(١٩) المرجع نفسه، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٤.

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

(٢١) كتاب العرب أو الرد على الشعوبية، ضمن **رسائل البلغاء**، محمد كرد على، (الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٣٦٥ ــ ١٩٤٦) ص ٣٤٤ ـ ٣٧٧.

(٢٢) **البيان والتبيين** تحقيق عبد السلام هارون (الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٣٨٨ ـ ١٩٦٨) الجزء الثالث، ص ٢٩ ـــ ٣٠.
(٢٣) **البخلاء**، ص ٢٣٧.
(٢٤) المرجع السابق، ص ٢٢٨. ويراجع فى ذلك مقال كراوس «عن الشعوبية والآزاد مردية»، مجلة **الثقافة**، السنة الخامسة، العدد ٢٢٤ ـ (١٣ إبريل ١٩٣٤) ـ ص ١٢، نقلا عما جاء فى تعليقات كتاب **البخلاء** ص ٤٢٦ ـ ٤٢٩.
(٢٥) **الحيوان** الجزء السابع، ص ٢٢٠.
(٢٦) **البيان والتبيين** الجزء الثالث، ص ٥ ـ ٦.
(٢٧) المرجع السابق، ص ١٢ ـــ ١٤
(٢٨) المرجع نفسه، ص ١٢.
(٢٩) المرجع نفسه، ص ٣٠.
(٣٠) المرجع نفسه، ص ٣٠ ـــ ٣٦.
(٣١) المرجع نفسه، ص ٣١.
(٣٢) المرجع نفسه، ص ٣٢.
(٣٣) يقول شوقى ضيف: «ويكفى ابن قتيبة مجداً أدبياً أسلوبه الواضح الناصع الذى وصفناه، وأنه أخرس إلى الأبد أصحاب الشعوبية بما سوى للعربية فى عيون الأخبار من هذا الأدب العربى الرفيع الذى وسع مختلف الثقافات ومزج بينها بحيث أصبح له طوابع جديدة مميزة». **العصر العباسى الثانى**. الطبعة الثالثة، القاهرة، (١٩٧٧). وواضح من الموقف الذى نحن فيه أن الشعوبية لم تكن قد أخرست بعد فى القرن الثالث إلى الأبد.
(٣٤) **الإمتاع والمؤانسة** الجزء الأول، ص ٨٥.
(٣٥) رسالة النابتة ـ (**رسائل الجاحظ** ـ تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة دون تاريخ) الجزء الثانى، ص ٢٢.
(٣٦) **الإمتاع والمؤانسة** الجزء الأول، ص ٧٠.
(٣٧) المرجع السابق، ص ٧١.
(٣٨) المرجع نفسه، ص ٧٢، ٧٣.
(٣٩) المرجع نفسه، ص ٧٣، ٧٥.
(٤٠) المرجع نفسه، ص ٧٨، ٨٠.
(٤١) رسالة النابتة **رسائل الجاحظ** الجزء الثانى، ص ٢٠.
(٤٢) **الإمتاع والمؤانسة** الجزء الأول، ص ٨٦.
(٤٣) المرجع السابق، ص ٨٨، ٩١ ـ ٩٢.
(٤٤) المرجع نفسه، ص ٨٩.
(٤٥) **البيان والتبيين** الجزء الثالث، ص ١٤.
(٤٦) **البصائر والذخائر** تحقيق: أحمد أمين، السيد أحمد صقر، الجزء الأول (الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٧٣ ـــ ١٩٥٣) ص ٤.
(٤٧) المرجع السابق ص ٥ ـ ٦.
(٤٨) المرجع نفسه، ص ٤٨.
(٤٩) المرجع نفسه، ص ١٨٧.
(٥٠) المرجع نفسه، ص ٢٤٧ ـــ ٢٤٨.
(٥١) المرجع نفسه، ص ١٤٢.
(٥٢) **البصائر والذخائر** الجزء الثالث، تحقيق وداد القاضى (بيروت ١٤٠٨ ـــ ١٩٨٨) ص ٧١.
(٥٣) المرجع السابق، الجزء التاسع ص ٢١٥.
(٥٤) **الإشارات الإلهية** الجزء الأول، تحقيق: عبد الرحمن بدوى (القاهرة ١٩٥٠)، مقدمة المحقق.
(٥٥) راجع الباب الثانى من كتاب زكريا إبراهيم **أبو حيان التوحيدى: أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء**.
(٥٦) راجع عبد الأمير الأعسم **أبو حيان التوحيدى فى كتاب المقابسات** (بيروت ١٩٨٠)، ص ٢٦٨ ـــ ٢٧٥.

سردية التوحيدى

نظرية السرد العربى الوسيط: مواصفاتها ومدلولاتها عند أبى حيان التوحيدى

محسن جاسم الموسوى *

لم تستأثر قضية السرد لدى أبى حيان التوحيدى، بعد، بالعناية الواسعة التى تستحقها، ولربما مرد ذلك إلى المعروف عنه تابعاً وتلميذاً لأبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ فى نصوصه المتداولة الأساسية، لاسيما فى كتاب (الحيوان) و(البخلاء)؛ فأبو حيان التوحيدى ينقل مسترسلا عن أبى الوفاء محمد بن يحيى البوذجانى وإليه كيف أنه أوصله إلى أبى عبد الله العارض الوزير بن سعدان، وأن الأخير استكتب أبا حيان (كتاب الحيوان) لأبى عثمان الجاحظ «لعنايتك به، وتوفرك على تصحيحه»(١). بينما كان أبو حيان يثنى على جهد الجاحظ فى (البخلاء)، لكنه يتفاوت معه، ويتباعد عنه، مشيراً إلى تقادمه مرة وإلى هناته مرة أخرى، فهو يتفق تماماً مع الوزير المستمع فى فائدة رجل «يتهادى قوله، وتتتراوى أخباره». لكن القصور يأتى به التقادم، والحيطة لابد منها والحذر لازم، فيقول مستجيباً لرغبة الوزير فى الإتيان على البخل والبخلاء:

«إن الجاحظ قد أتى على جمهرة هذا الباب إلا ما شذ عنه مما لم يقع إليه، فإن العالم ـ وإن كان بارعاً ـ ليس ـ يجوز أن يظن [به] أنه قد أحاط بكل باب، أو بالباب الواحد إلى آخره؛ على أنه حدث من عهد الجاحظ إلى وقتنا هذا أمور وأمور، وهنات وهنات، وغرائب وعجائب، لأن الناس يكتسبون على رأس كل مائة سنة عادة جديدة، وخليقة غير معهودة، وبدء هذه المئين هو الوقت الذى فيه تنعقد شريعة وتظهر نبوة، وتفشو أحكام، وتستقر سنن، وتؤلف أحوال بعد فطام شديد وتلكؤ واقع، ثم على استنان ذلك يكون مايكون»(٢).

والقصد فى هاتين الإشارتين أن أبا حيان التوحيدى عرف فى عصره بهذا الانتماء إلى الجاحظ والأخذ عنه، ملماً بمنهج الأخير آخذاً به، لكنه يعرض لنفسه مستزيداً فى موضوعه، حذراً فى ترسيم هذا الانتماء وهذه العلاقة، بما يدعونا إلى تأمل هذا «الخيط» الرقيق والتساؤل عن فعله داخل نصوص أبى حيان.

* كلية الآداب، منوبة، جامعة تونس.

ويمكن أن يشـــار، فى البـــدء، إلى أن إشـــارات طه الحاجرى للجاحظ ومريديه والآخذين عنه، لم تفقد قيمتها منذ أن ظهر نص (البخلاء) محققاً من قبله[٣]، وحتى الذين كتبوا فى المحكى من التالين للحداثة كعبد الفتاح كيليطو، لم يخرجوا عن دائرة المقارنة الأساسيـة التى عقـدها بين الجاحظ وحكاة القرن الرابع الهجرى: لكن هذه الإشارات يمكن أن تكتسب أهميـة أوسع عندما يضعـها التالون من الدارسين والنقاد فى سياق مقولات السرد، وتشكيلاته عند أعـلام المرحلة الذين أخـذوا عن الجـاحظ، عن معـايناته، وإحالاته وإشاراته ومنهجه، مضيفين إليها أو قارئين فى ضوئها أو متجهين بسبب ذلك نحو الواقع الذى انشد إليه أيضاً، وتعامل معه ليس فى ضوء معيار واحد، وإنما من خلال مزيج من المقروء والمجتلب والملاحظ، تتسلط فوقه معاينة المؤلف ونظرته التى لا تحيـد بهـا السـخرية عن إشـراك القـارىء والمستـمع، وإتاحة المجال أمامه للمناقشـة والاختـلاف والاجتهاد[٤]. ولهذا، لا يسع المرء إلا أن يتفق مع ما جاء به الحاجرى فى أن التوحيدى تتلمذ على نصوص الجاحظ، ومنهجه، وكذلك شأن أبى مطهر الأزدى الذى يعده المحقق من كتاب القرن الرابع، بينما يقبله كيليطو على أنه فى أهل النصف الثانى للقرن الخامس حسب مقترح آدم ميتز[٥]. ومادام هذا الاستنتاج لا يخرج عن الإشارتين السابقتين فى التـدليل على انتـمـاء أبى حـيـان المنهـجى، فـإنه لا يشـير الاختلاف. لكنه يمكن أن يستدعى المزيد من التساؤل عندما يتوقف القارئ عند الإشارة إلى أبى المطهر الأزدى صاحب (حكاية أبى القـاسم البـغدادى)؛ فالحكاية يعدها الحاجرى تجاوزاً فى النوع الأدبى «الأحاديث والرسائل المقصورة كـمـا رأينا عند أبى حـيـان»، مـشـبـهـاً إياها مع حكاية لأبى على الحـاتمى ذكـرها الحـصـرى فى (جـمـع الجـواهر فى الملح والنوادر)، قيل فيها إنها «طويلة فى نحو أربعة أجلاد»[٦]. أما بخصوص حكاية أبى القاسم البغدادى التى نشرها وحققها آدم ميتز، فإن كاتبـها «أبان فى صدرها عن تأثره بالجاحظ واتباعه سبيله».

لكن هذه الحكاية لا تسـعى إلى تأكـيـد هذه التـبـعـيـة وحسب، ولا تلجأ إلى التنوخى وابن حجاج أصواتاً وأقنعة للانحراف بالنص أو تثبيت حضوره بين المرويات والمحكيات فقط، وإنما تلجأ إلى الانتـحـال والأخـذ، كـمـا تفـعل إزاء صفحات الغناء البغدادى المأخوذة عن (الإمتاع والمؤانسة)، مابين الليلتين الثامنة والعشرين والتاسعة والعشرين، بما يدفعنا إلى قـراءة النص ثانيـة فى ضـوء حـجـم استـعـاناته وإحـالاته وانتـحـالاته، التى تسـتـعـيـد كـثـيـراً من طرائق الكـتـابة عند التوحيدى فى نصه الجامع الذى يحاكى نصوص الجاحظ الغـالبـة، أى (الإمـتـاع والمؤانسـة). أى أننا، إذن، إزاء تبـعـيـة وتناص، وكـلاهـمـا لا يعنى فـقـدان الابتكار، مـادام أبو حـيـان يسـتـعـين بالمعـاينة هو الآخـر، ويبنى على المقـروء والمروى ويتشبث بالإخبار، ملفقاً أو منقولاً. لكنه، على الرغم من إحالاته المعلنة واستعاناته الصريحة، يبقى مأسورا بقلق التأثير الذى يرى فيه المحدثون فى أمثال هارولد بلوم توترا رومانسياً، أو عقدة أوديبية فكاكها الخلاص أو السعى نحوه بهذا التوتر والوسواس. ولهـذا، لا تخلو كـتابة التوحيـدى من مثل هذا الهاجس، على الرغم من أن إشارته إلى الإغارة و التوارد تقع فى سياق انهماك أوسع بشأن السرقات الأدبية؛ إذ يقول:

«ما أكثر أن يقال: أخذ فلان من فلان، وأغار فلان على فلان، والخواطر تتلاقى وتتواصل كثيرا، والعبارة تتشابه دائما، وفى عرف خواص النفس وقوى الطبيعة وأسرار العقل لم يستنكر توارد لسانين على لفظ، ولا تسانح خاطرين على معنى حاضر، وباطنه ظاهر»[٧].

ولايوجد هاجس عندما تجرى الإشارة والإحالة ويتضح المنقول ويتسق الخبر، كـمـا يغيب الابتكار عند ذلك، لكنه يظهر متمرداً موسوساً كلما ازداد الإحساس الإبداعى بالتبعية للسلف، ويتفاوت الهاجس الشخصى مع العام المعنى بتجارب المتـقـدمين كـ«مرايا المتـأخرين»؛ لأن الهـاجس يقـيم فى المكبـوت، لايذوب ولا يتـآلف فى التـجـربة، ويبـقى يتنازع السيادة مع المعلن، لكنه غالبـاً ما يترك نفسـه منتـشـراً فى مجموعة من العلامات والأقاويل التى ضاع عنها صاحبها أو ضـاعت عنـه، طواعيـة أو قسـراً، فـى جسـد النص لـدى أبى حـيـان؛ أى لا بد لنا من التـفـتـيش أولاً عن بعض هذه العلامات والإشارات الضالة لمعرفة استراتيجيات السرد لديه.

وبدءاً، لم يكن الجاحظ يتردد مثلاً فى أن ينسب نصوصه إلى غيره، وهو مايفعله أبو حيان عندما أسند حديث السقيفة إلى أبى حامد أحمد بن بشر المرورذى تحسباً وحذراً إزاء آراء الجماعات. وهذا الجاحظ يعلل نفسه متخوفا من حسد الآخرين، «فيتواطأ على الطعن» فى نصه «جماعة من أهل العلم، بالحسد المركب فيهم». وعندما يجتزئ فى مصادر الحديث «بالخوف منهم وإما بالإكرام لهم»[٨] تاركاً ذكرهم، فإنه يعرف بمشكلات مختلفة تخص المجتمع وحكامه؛ أى أنه يتصرف هنا فى ضوء مستلزمات الواقع وشروطه ومحاذيره ومخاطره ومنزلقاته. وحذر كهذا يلتزمه الكتاب كلما غابت القوانين واختلت الموازين، إلا أنه عند كاتب مؤثر كالجاحظ يجرى تناقله لدى المريدين، فيرون الحيطة سلوكاً. ولهذا يتجنب التوحيدى أن ينسب حديث مجادل إليه، كما أنه من الجانب الآخر يحقق غاية الروى بمزيد من التباعد الشخصى والاتكاء على أولويات الموثوقية فى عصره، أى الأخبار والنسب بعد المعاينة. وهو فى الأمرين يقظ إزاء مصلحته، وليس أدل على ذلك من طبيعة استجابته لأبى الوفاء، مستعيدا فى رسالته إليه وصفه إياه بأنه «غر لاهيئة لك فى لقاء الكبراء، ومحاورة الوزراء»، وتحذيره المباشر فى «إن من صعد بك حين أراد، ينزل بك إذا شاء»؛ فالمرسل أبو الوفاء له خطابه النافذ، بصفته خطاباً منتمياً إلى علو شأن صاحبه، وبالتالى إلى الخطاب الآمر والسائد: فتأتى تركيبته تفصح عن معرفة بالآخر، المرسل إليه، بأفعاله ونواله، وهو يخلو بالوزير ابن سعدان «ليالى متتابعة ومختلفة، فتحدثه بما تحب وتريد، وتلقى إليه ما تشاء، وتختار، وتكتب إليه الرقعة بعد الرقعة»[٩]، فيكون هذا القرب وبالا عليه إذا ما أخطأ، ما دام غراً «متناسياً زلة العالم، وسقطة المتحرى، وخجلة الواثق». وكل ذلك ممكن. ولهذا يستدعيه المرسل واقعاً للمرسل إليه، «كأنى بك وقد أصبحت حران حيران يا أباحيان، تأكل إصبعك أسفاً، وتزدرد ريقك لهفاً، على ما فاتك من الحوطة لنفسك، والنظر فى يومك لغدك». واستدعاء الغد التعيس هو مصادرة ليوم المرسل إليه فى حياة سياسية واجتماعية متقلبة غير مأمونة، لا ضمان منها وفيها بغير الأصحاب والشفعاء وعلية القوم أولاً، ما دامت موهبة الإنسان متعثرة، ومهارته قلقة. فالمرسل إليه لا يقدر على الاطمئنان لشئ، ولا لنفسه، ولهذا لم يكن أمر المرسل عصياً عليه «إن تطلعنى طلع جميع ما تحاورتما وتجاذبتما هدب الحديث عليه». فالتحذير لا يختفى بغير الاستجابة، والتهديد لا تنفيه غير الكتابة، والكتابة غير المشافهة، والأخيرة تسمح بظهور ما يسميه أبو الوفاء بالفسولة لدى أبى حيان، التى يقرن ظهورها عنده «بمخالطة الصوفية والغرباء والمجتدين الأدنياء الأردياء». ولهذا، تأتى استجابة أبى حيان واضحة حاضرة، متعهدا بـ«سرد جميع ذلك»[١٠]، مؤكداً كل مادار، مثبتاً للمرسل أبى الوفاء كل ما دار عنه أو جاء منه أصلاً، كأنه يخشى تسرب ما كان بينه وبين الوزير، طالباً منه الإذن بجمع التفاصيل فى (رسالة) هدفها:

> «أدخل فى الحجة عليك ولك، وأغسل للوسخ الذى بينى وبينك، وأزهر للسراج الذى طفئ عنى وعنك، وأجذب لعنان الحجة إن كانت لك، وأنطق عن العذر إن اتضح بقولك»[١١].

وهو، إذ يبدو مرسلا مستجيباً واثقاً من نفسه فى هذا المقطع، محققاً التكافؤ بين الاثنين من خلال جمل متكافئة تركيباً ينعطف بعضها على الآخر باتساق، فإن طلبه اللاحق فى «أن تكون هذه الرسالة مصونةً عن عيون الحاسدين العيابين، بعيدة عن تناول أيدى المفسدين المنافسين»[١٢]، لاسيما بين «النظراء فى الصناعة»، يظهره آخذاً بمشورة أستاذه الجاحظ، حذراً من السعاة، وشأن حذره ـ كتحفظات أستاذه ـ يفصح عن عصر متقلب مصير الأفراد والكتاب فيه محفوف بالأخطار، بينما يتهالك فيه «النظراء» من الكتاب على التقرب إلى السلطان وهو يعلم أنه لا يقدر على المجاهرة برأيه بمن هم فى السلطة، ولهذا لا يجسر على نشر رسالته فى (مثالب الوزيرين)، وعندما يصر ابن سعدان الوزير على ذلك قائلاً: «العين لا ترمقها. والأذن لا تسمعها واليد لا تنسخها»[١٣] يستجيب مضطراً. لكن العبرة فى الفعل أنه ـ أى صاحبه ـ مجبول على المجادلة والمناطحة والذم والمواجهة كلما تستعديه السلطة ورموزها، ويبقى فعله «مكبوتاً» غير منشور، بما يعنى أن الرفض والخصومة طبع والحذر تطبع، فالثانى يجيئه من أستاذه والأول متأصل فيه.

لكن هذا الحذر، وكذلك تلفيق الأخبار والأنساب، يأتيه سبيلاً، ونهجاً من الجاحظ، وتضطره إليه الظروف وتقلبات الأوضاع، ومثل ذلك رأيه فى الحديث والنوادر واللحن، متلقى الحكاية، وهو رأى يستعيده فى كتاباته دون سند: فالجاحظ يرى الكلام يجرى كما يقتضيه صاحبه، فإذا «سمعت بنادرة من نوادر العوام، وملحة من ملح الحشوة والطعام، فإياك وأن تستعمل فيها الإعراب... فإن ذلك يفسد الإمتاع بها، ويخرجها من صورتها»(١٤). وهذا أبو حيان يروى مثل ذلك فى (البصائر والذخائر)، قائلا: «الصواب فيه يخل بالنادرة، ولا ينكر اللحن والخطأ إذا كانت الحكاية عن سفيه أو ناقص»(١٥). وينقل عن آخر قوله:

«ملح النادرة فى لحنها، وحرارتها فى حسن مقطعها، وحلاوتها فى قصر متنها، وإن صادف هذا من الرواية لساناً ذليقاً ووجهاً طليقاً وحركة حلوة مع توخى وقتها، وإصابة موضعها، وقدر الحاجة إليها، فقد قضى الوطر، وأدركت البغية».

وبقدر ما يتوجه هذا الترخيص إلى باث النادرة، مزاجه وطبعه، وإلى صورة النادرة ومكوناتها وانتمائها، فإن مستقبل النادرة لم يكن غائباً عن كتابة الجاحظ، كما أنه لم يكن يغيب عن أبى حيان التوحيدى؛ فكلما تتوارد النوادر من فئات اجتماعية هامشية أو أخرى من الفئات السائدة سهل تداولها، كما هو أمر الطفيليين والمكدين والقصاص أو ما شاع من مقالب بين «النظراء فى الصناعة» ومن يطمحون إليهم من أصحاب الجاه والنفوذ والخطوة والعناية. لكن النادرة الشريدة، كالخرافة مثلاً، تسعى إلى اختراق الحاجز وتأسيس حضورها متجاوزة المحذور العقلى أو المعتقدى أو مايخص الأعراف منه(١٦). ولا يجرى تداولها دون إعلاء مستمع على حساب آخر، فيكون المستمع الأول مستعاناً به للإيضاح والتشريع والترخيص والإجازة، ما دام صاحب معرفة وعلم وعقل؛ وهو لا يريد من «الحديث» غير المتعة وراحة البال، فنفسه «عالمة بالفعل» فكما كان عالماً؛ وغيره متعلم بالقوة «والتعلم هو إبراز ما بالقوة إلى الفعل، والتعلم هو بروز ماهو بالقوة إلى الفعل»، فالنفس «الجزئية عالمة بالقوة»، لكنها كلما سعت إلى المعرفة وكلما كانت «أكثر معلوماً وأحكم مصنوعًا فهى أقرب إلى النفس الفلكية تشبهاً بها وتصيراً إليها». وهذا الذى ينقله عن أبى سليمان المنطقى يقدمه التوحيدى من قبل عندما يعرض لقضية الخرافات والحكايات، فى سياق الحديث. فيقول ناقلاً عن خالد ابن صفوان:

«الحديث معشوق الحس بمعونة العقل، ولهذا يولع به الصبيان والنساء، فقال: [أى الوزير] وأى معونة لهؤلاء فى العقل ولا عقل لهم؟ قلت [أبو حيان]: ههنا عقل بالقوة وعقل بالفعل، ولهم أحدهما وهو العقل بالقوة، وههنا عقل متوسط بين القوة والفعل مزمع، فإذا برز فهو بالفعل، ثم إذا استمر العقل بلغ الأفق»(١٧).

والعبرة فى هذا الحوار هو خلخلة المعايير الدارجة والسائدة التى يتشكل منها الخطاب الرسمى؛ فالتعلم يقدر على تمكين فئات اجتماعية معينة من «عقل» إلى آخر، من القوة إلى الفعل. وبدل أن تستبقى النادرة والخرافة ضرباً من الإمتاع المحدود، يراد لها بهذه الصيغة أن تشغل مكانة أوسع. ويجرى استقدام «الباطل» و«المحال» و«المعجب» والمضحك فى هدى عناية السلف بالحديث؛ إذ ينقل عن السلف «حادثوا هذه النفوس فإنها سريعة الدثور»، ولا يجرى صقلها واستعادتها «قابلة لودائع الخير» دون مثل هذا السبيل؛ أى تيسير الحديث من خلال زيادة جذبه، فيكون مؤثراً فى غيره:

«ولفرط الحاجة إلى الحديث ما وضع فيه الباطل، وخلط بالمحال ووصل بما يعجب ويضحك ولا يؤول إلى تحصيل وتحقيق، مثل (هزار أفسان) وكل ما دخل فى جنسه من ضروب الخرافات»(١٨).

فما لا يجدى منفعة معلنة، منجزاً صريحاً يبقى متهماً، إلا إذا جرى تسبيب حضوره كـ(هزار أفسان)؛ فهو يجدى لمن «لاعقل لهم» كما يقول الوزير، خاصاً بذلك الصبيان والنساء؛ أى الفئة المتهمة فى المجتمع بما هى ليست مسؤولة عنه، وهى الفئة التى تعد فى الخطاب الرسمى السائد والنافذ مستقبلة للخرافة وأحاديث البطال. ولم يكن التوحيدى فى مسعاه إلى بلوغ هذه الفئة من جانب، والتحايل على الخطاب الرسمى من جانب آخر، غير تلميذ للجاحظ؛

فالأخير سعى إلى هدم الحاجز الرسمى مناوراً أيضاً بالخرافة والاتهام، فالأساطير والخرافات تدفعه إلى العناية بها لولا خشيته من الكوابح والمحرمات، فيستقدمها من خلال تقليل شأن مستقبليها، عازلاً إياهم متهما لهم، مناورا بعد ذلك وملوحا بالقادم الجديد بعد حين: «وللنساء وأشباه النساء فى هذا وشبهه خرافات عسى أن نذكر شيئاً منها» ــ كما يقول فى (كتاب الحيوان)[١٩]. لكن أبا حيان التوحيدى يؤمن بهذا القول فى غير موضع. وكلما جرى تمييز المحبوب والجميل والحسن من المذكور والمسموع كان معه، بصفته «أخف على القلب، وأخلط بالنفس، وأعبث بالروح»[٢٠]، لكنه عندما يمر بما يرفض كالفأل والزجر والطيرة رآها أخلاقاً:

«عارضة للنساء وأشباه النساء، ومن بنيته ضعيفة، ومادته من العقل طفيفة، وعادته الجارية سخيفة»[٢١].

والحضور المغيب أو المكبوت للجاحظ يتنفس فى خطاب التوحيدى فى أماكن متباينة أخرى، ومن ضمنها استعاناته بالثقافة اليونانية؛ فكلما تشكل هذه نادرة أو خبراً أو حكمة استعان بها، كما هى إحالاته على سقراط وديوجانس وأنكسانغورس وسقراط وأسطفانس وغالس ومقاريوس وطيما ناوس وأريوس وثيودوروس وأبقراط وهوميروس وسولون وأفلاطون، مقيما صلة بين مقولاتهم ونوادرهم وبين ما يأتى على لسان أبى سليمان وأبى زيد البلخى وأبى العباس وغيرهم. لكنه ليس كذلك عندما يراد للمنطق واللغة اليونانية، أن تكون هاجساً أساسياً من هواجس العصر، يجرى تعلمها والأخذ عنها: فثمة ما يؤخذ ولا يقلد، وثمة ما قدم ولم يعد ينفع، وثمة مايتباعد عن الأصل. وكما كان يتتلمذ على الجاحظ، آخذاً عنه، ومتباعداً فى آن، فإنه يعطى السيرافى حصة كبيرة فى الحديث، وذلك فى معرض الرد المنقول عنه على أبى بشر متى. فثمة مسعى لزحزحة الغلبة، والتأثير، وتلبية نزعة أخرى تستعين بآليات اللغة وعلم الكلام ومجاورات الاهتمام والنصح والمشورة والتعليم، مباشرة أو مراوغة. وهكذا، نراه يزيح من الميل الضارب إلى المنطق:

«إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها ومايتعارفون بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضياً وحكماً لهم وعليهم»[٢٢].

هكذا، ينقل عن السيرافى. وعندما يرد متى «أن يونان وإن بادت مع لغتها، فإن الترجمة حفظت الأغراض وأدت المعانى وأخلصت الحقائق»، لا يرى السيرافى ذلك، فالترجمة تحيد عن الأصل، وليس «فى طبائع اللغات ولا فى مقادير المعانى» أن تبقى دون تغيير فى الانتقال.

وهو فى مثل هذا القلق لنقض أمر من خلال أسانيد علماء اللغة والكلام، يسعى أيضاً إلى إحضار جهده ومركزة فعله وجلب الانتباه لمسعاه؛ ومثل هذا التوتر بين مكبوت ومعلن، بين تأثير عميق وإشارة معلنة، وبين انتماء وانقطاع، يكاد يميز كتابة التوحيدى، ويصبح عنصرا أساسياً فى «سردياته» التى تشتغل حسب الحركة والسكون، الاستجابة والتباعد، القبول والرفض. فهو عندما يسأل عن زيارة أبى سليمان الإسبوعية، يقول إنه مطلع على ذلك:

«سمعت أشياء، ولست أحب أن أسم نفسى بنقل الحديث وإعادة الأحوال فأكون غامزاً وساعياً ومفسداً»[٢٣].

ويكون تبرير الوزير بعدئذ سبباً فى إعلاء مجموعة من هؤلاء، كأبى الوفاء وابن زرعة وابن عبيد الكاتب ومسكويه والأهوازى والعسجدى، بينما لام الرهط الآخر كابن شاهويه وبهرام وابن طاهر وابن مكيخا الذين هم عنده «قوم همهم أن يأكلوا رغيفاً ويشربوا قدحاً، لاهم ممن يقتبس من علمهم ولا هم يتكلفون له نصحاً...»[٢٤]. وواضح أن الوزير أفاد من هذا الرأى وعزم على استخدامه «على وجه يخفى أنك له ملقن محمل كأنك ساه عنه غير حافل به». وبقدر ماتعنى آراء التوحيدى كثرة حضوره المجالس ومعرفته بأناسها، فإنها تكشف عن انقسامات الموقف لديه، ويمكن أن يبدو كالجاحظ عارفاً بأن الكتابة والحديث يأتيان بـ«الضيم والنقمة»[٢٥] لكن تجربته الشخصية جعلته أكثر حدة وحذراً،

فيرفض مرافقة ابن موسى إلى الجبل لأنه «باطلى لو مر بوهمه أمرى لدهدهنى من أعلى جبل فى الطريق»، ويرى ابن عباد ظالماً له «جانبه مهيب، ولمكره دبيب»(٢٦).

وبكلمة أخرى، فإن حجم التأثير المكبوت والمعلن، وكذلك قسوة التجربة والحساسية إزاء الحياة ومجالس الدولة وأهل المعرفة، أوجدت جميعها لدى أبى حيان توتراً مايعرض له هو نفسه مميزاً إياه عن الجاحظ فى حضوره ومعرفته بمنهجه وبما يعدها «مفاتح» مذهبه. يقول فى تفسيره استحالة لحاق ابن العميد بكلام الجاحظ ومذهبه:

«إن مذهب الجاحظ مدبر بأشياء لا تلتقى عند كل إنسان ولا تجتمع فى صدر كل أحد: بالطبع والمنشأ والعلم والأصول والعادة والعمر والفراغ والعشق والمنافسة والبلوغ؛ وهذه مفاتح قلما يملكها واحد، وسواها مغالق قلما ينفك منها واحد»(٢٧).

ومثل هذا التمييز يعنى انشداد التوحيدى إلى سلفه وأستاذه، والاعتراف بأبوته مرة وباستحالة بلوغه ثانية، ومايترتب على ذلك من تباعد لابن العميد عن مذهب الجاحظ مهما بلغ من سعى نحوه «يكاد» ينطبق أيضاً على التوحيدى، لولا أنه ورد على لسانه، بما يعنى لزوم الارتياب فيه؛ فالأشياء التى «لا تلتقى عند كل إنسان» قد تلتقى عنده أيضا، والمفاتح التى«قلما» تمتلك؛ من آخر يمكن أن تتيسر عنده، فـ«قلما» تفسح له مثل هذا المجال بعد ما انغلقت على خصيمه ابن العميد. إذن، لنا أن نتساءل عن مذهب الجاحظ فى السرد لنرى مقدار ظهوره لدى التوحيدى، قبل أن نبحث فى مسعاه إلى تجاوز الأب وبلوغ «مما لم يقع إليه»، كما يقول للوزير ابن سعدان فى تبيان مهارة الجاحظ من جانب، وما يفرضه الزمان من تقادم من جانب آخر.

فعلى الرغم من أن الجاحظ لم يكن يشتغل فى فراغ، وكانت أمامه أحاديث الأصمعى وأبى عبيدة وأبى الحسن، فإنه يراها فى (البخلاء) قاصرة ومحدودة: «لم أجد فيها مايصلح لهذا الموضع»(٢٨)، مكتفياً بما يراه مناسباً، غير متحرج من إيراد ذلك، فيتسلط على الواقع، بين أناس متنفذين لكنهم يتخلقون بالبخل طبعاً، وآخرين يحترفون التكدية حتى يتحقق لهم من المال الشئ الكثير، فيبقون يوصون أبناءهم بالمحافظة عليه، «لو ذهب مالى لجلست قاصاً»(٢٩)، يقول خالد بن يزيد أو خالويه المكدى، بين القاص محدثاً كيزيد بن أبان الرقاشى، والقص صناعة وحرفة لأبى كعب الصوفى، بين تجار النادرة كأبى الحارث جمين فى العراق، والهيثم بن مطهر وغيره(٣٠). ومن هؤلاء وغيرهم يظهر آخرون يستعين بهم الجاحظ فى تقديم المجالس والحالات والأشخاص بضربات سريعة مؤدية يغيب عنها المجاز والتشبيه، بينما تشتغل داخلها حركية أخرى تستند إلى المفارقة بين المتوقع والمتحقق، بين الظاهر والباطن، وبين ما يعرفه القارئ وما يغيب عن الشريك فى الفعل أو صاحبه. هنا؛ ما لا يتمكن منه التوحيدى، بينما أفاد منه أصحاب المقامات.

فالتوحيدى يجانب المجاز ويروم الإفصاح، وهذا مايعلنه فى تقديم كتابه لأبى الوفاء المهندس حسب مجموعة من المبادئ التى يريد لها أن تمضى فى مذهب الجاحظ وحسبه؛ فهو معنى بـ«الحديث» أولا مستعيناً بجاحظ خراسان، أبى زيد أحمد بن سهل البلخى، لتأليف ما هو لطيف «الحجم فى المنظر» وشريف الفوائد «فى المخبر»، فيه من الإخبار والعلوم والمعارف حسب مبادئ الترسل الدارجة. ويقترن بالترسل لديه مبدأ التشويق والتجديد فى الحديث، آخذاً عن السيرافى ماينقله عن ابن السراج الذى ينقل عن ابن الرومى:

ولقد سئمت مآربى
فكان أطيبها خبيث
إلا الحديث فإنه
مثل اسمه أبدا حديث(٣١)

فتصبح المجالسة مرغوبة، يسعى إليها طالبها، قائلاً على لسان سليمان بن عبد الملك: «ما أنا اليوم [إلى شئ] أحوج منى إلى جليس يضع عنى مؤونة التحفظ ويحدثنى بما لا يمجه السمع، ويطرب إليه القلب». فيعلق على ذلك قائلاً: «كما أن البدن إذا كل طلب الراحة، كذلك النفس إذا

ملت طلبت الروح»، ليعيد وضع الحديث فى المجالسات والليالى، مستعيناً هذه المرة بعبد الملك بن مروان وهو يقول: «قد قضيت الوطر من كل شئ إلا من محادثة الإخوان فى الليالى الزهر، على التلال العفر».

وبكلمة أخرى، فإن مذهب الكتابة بين مداورة بالمعنى وتباين فى الموقف ومخاطبة القارئ والمستمع ومسعى إلى مشاركته، ومتابعته الأخبار وتحرى التصريح والسعى إلى المجالسة والحديث، هو من مؤثرات الجاحظ أولاً. وهكذا تتشكل استراتيجيات الكتابة لديه فى مطلع كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، رسالة:

«تشتمل على الدقيق والجليل، والحلو والمر، والطرى والعاسى، والمحبوب والمكروه».

أما فى أسلوبها، فـ:

«ليكن الحديث على تباعد أطرافه، واختلاف فنونه مشروحاً، والإسناد عالياً متصلاً، والمتن تاماً بيناً، واللفظ خفيفاً لطيفاً، والتصريح غالباً متصدراً...»[٣٢].

وبينما يشتد ميله فى هذا الكتاب إلى المائدة والمجالسة، فيتقصى أقوال هذا وذاك كلما كانت المناظرة غالبة، كما فى لقاء أبى بشر متى والسيرافى وغيرهما من المستمعين والمشاركين، فإن «تباعد أطراف» الأحاديث وتباين موضوعاتها يكاد يكون سائداً بحكم ضعفه فى التشخيص والروى[٣٣]. والذى يفترضه المرء أنه عندما طرق «الحديث» و«الباطل» وخلطه بالمحال والمضحك والخرافة، كأمر (هزار أفسان)، فإنه يهم بالمضى فى مرويات من هذا النوع، لكنه سرعان ماتقدم باقتراحات أخرى، تسندها أو تحرفها عن مسارها تساؤلات الوزير، لكنه فى هذه جميعاً «انتقائى»، يعرض لمعرفته ومخالطاته وجلساته ومسموعاته. ولم يفد من (هزارأفسان) فى غير تقسيم هذه فى ليال، يكون فيها شهر زاد ذكراً، مجانباً لما يعده لائقا «بالنساء وأشباه النساء»، بينما يسبغ على الوزير مواصفات شهريار؛ مروضاً، مستمعاً، متسائلاً، مطمئناً وموثوقاً.

ففى تقسيم «الليالى»، يكون الوزير المروض داعية إلى ختم الحديث، بينما تستجيب شهرزاد لمثل هذه الخاتمة؛ ففى خاتمة الليلة الأولى يسعد الوزير فيقول: «أحسنت فى هذه الروايات على هذه التوشيحات»، وبعدها يطلب منه «ملحة الوداع حتى نفترق عنها، ثم نأخذ ليلة أخرى فى شجون الحديث»[٣٤]، بينما يطالبه فى أخرى: «تعال نجعل ليلتنا هذه مجونية ونأخذ من الهزل بنصيب وافر الحد قدكدنا...»[٣٥]، لكنه فى نهاية ليلة أخرى يقول وقد بلغ به النعاس: «أرى النعاس يخطب إلى عينى حاجته»، فتكون شهرزاد قد عادت ثانية، فيقول التوحيدى: «وعدت ليلة أخرى وقرأت عليه أشياء من هذا الفن ـ أى حديث الطيرة والفأل والاتفاق»[٣٦].

وتوزيع «الحديث متباعد الأطراف» فى ليالٍ يعجز عن تكوين بنية سردية، كما أن غياب نزعة التشخيص لدى الراوى يدفع بفنه بعيداً عن الجاحظ لا سيما فى (البخلاء)، لكن هذا التوزيع يسقط على الحديث إطاراً زمنياً بموضعه فى زمان «استحال عن المعهود»، كثرت فيه المنافسة وساد التشاحن واشتدت فيه مخاوف الأفراد «فليس كل قائل يسلم، ولا كل سامع ينصف، ولا كل متوسط يصلح، ولا كل قادم يفسح له فى المجلس عند القدوم»[٣٧]. أى أن الراوى يطرح فاعليه ويعرض لهم مليئين بالخشية والتوجس، من هذا الزمان ومن أهله، وهم كلهم ينوبون عنه، مابين «قائل» و«سامع» و«متوسط» و«قادم». وهؤلاء وأمثالهم يظهرون ساردين أو متحدثين أو ناقلين أو رواة أو قاصين أو أصحاب نادرة ومجون أو مجانين يتباعدون عن غيرهم سلوكاً وقولاً ولكنهم يتموضعون فى داخل الأطر والمعايير والمذاهب أيضاً، وينتهجون الترسل والحديث والروى كغيرهم.

لكن هؤلاء الرواة، سواء كانوا «بدلاء» أبى حيان أو ظهروا كشخصيات معاصرة أو متقدمة يكثر عنها الإخبار والنقل، يشتغلون غالباً فى الحوار والمجادلة، فيكون السرد متنامياً على هذا الأساس، أى تنامى المجادلة والمنطق ومتابعة الأخبار؛ فلربما نستمع إلى أبى سليمان المنطقى أو إلى

السيرافى أبى سعيد، وهما يظهران عند التوحيدى منقولا عنهما، فلا نرى مواصفاتهما الشخصية ـ كما هو الأمر عند الجاحظ مثلاً ـ وإنما نطلع على مايرونه ويتناقله الآخرون عنهما. ويكون المروى قائماً لا على أساس التتابع والبنية الدرامية مثلاً، وإنما على أساس السؤال والإجابة، المناقشة والإضافة، فتتعدد الأصوات وتكثر، ويضيف صاحب الصوت إلى ما جاء لديه من قبل، منوعاً فى موضوعه، معدلاً فى صياغته، متوسعاً فى مداه، فتتأكد تعددية لسانية تعرض لجوانب من الحياة زاخرة بالمناقشات والحوارات والمحن والبغضاء والتوتر. وهى؛ إذ تتسلل منتقاة من قتل الراوى والمتسائل بدرجة أقل، فإنها تفصح عن شخصية الراوى نفسه، مولعاً بالمناقشة، ميالا إلى أطراف الحديث، مشغولاً بما يدور، ساعياً إلى من يعترف بموهبته، ومطمئناً إلى أن عناية الأكابر لو حققت لجاءته بالخير، كما كانت حال أبى مخلد عندما استعاب «أكاذيب الوراقين»، الذين يحكون عن كرم البرامكة لندمائهم وعناية غيرهم بالكتاب والجلساء، فينقل أبو حيان ماقاله له الآخرون، وهم يواجهون أبا مخلد هذا:

«لولا أن فى عصرنا من يعطى أكثر من هذا ماكنت أنت فى هذه النعمة الضخمة، والحال الفخمة والبال الرخى، والعيش الهنى، من غير كتابة بارعة، ولا أدب بارز، ولا نسب شريف، ولا شجاعة ظاهرة، ولا رأى...»(٣٨).

لكن هذه الرغبة فى الحظوة توازنها أخرى لتحقيق منال عذب من الاحترام والمحبة. والتوحيدى ينحو منحى الجاحظ فى هذا كلما ترسل أو تحاور؛ فقبله كان الجاحظ يكتب مترسلا لمحمد بن عبد الله الزيات: «حاجتى الله أن أخف على قلبك، وأن أحلو فى صدرك»، وهى رغبة تحتويها نزعة التوحيدى فى الترسل والمخاطبة، كما تدل على ذلك منقولاته عن الجاحظ معززة بالإشارة والإحالة فى (البصائر) مثلاً. وسواء كان الطرف الآخر، المرسل إليه، متنفذاً أو قارئاً، فإن المنى أن يكون متعاطفاً بمعزل عن قيمة المكتوب، كما ينقل التوحيدى عن الجاحظ؛ إذ يقول أبو عثمان أيضاً:

«والكتاب يحتاج مع صحة أديمه، وكرم جوهره، وبراءة ساحته، وسلامة ناحيته، إلى شفيع فى قلب المكتوب إليه وإن لم يكن هناك شفيع، لا دليل، فالكلام كله يحتمل التوجيه والتصريف، والتوهم والظنون»(٣٩).

فالراوى وباث الرسالة والكاتب يشتغلون فى محيط محتدم تكثر فيه الاحتمالات والأوجه والنوايا، ولا تعزل الأخيرة عن القراءة ردودها واستجاباتها وأوهامها وتبعاتها ومخاطرها: فبغير الشفيع والمتعاطف يمكن أن تصبح القراءة وتكون مجموعة من الاحتمالات، والكتب، التى لا علاقة لها بنوايا الكاتب.

لكن التوحيدى «راوياً شهرزادياً» يكون أكثر استقراراً واتساقاً عندما تسعفه المراوغة من خلال المحكى، فتتعدد لديه الأصوات، ويترك لها حرية السرد، بعدما أتاحت له المشافهة هذه المنقولات: ففى الليلة الثامنة والثلاثين مثلاً (ج ٣، ١٤٧ ـ ١٥٠) التى ينقلها عن أبى على الحسن بن على القاضى التنوخى مثل هذه المراوغة التى تتيح له، أى للتوحيدى، تبليغ خشيته للوزير فى سوء المنافقين، فيستعين بهذا الخبر، غير هياب فى البدء من الإشارة إلى الشخصية الشريرة فى هذا الحديث؛ أى ابن يوسف عبد العزيز جليس عضد الدولة «وما هو عليه من غثاثته ورثاثته، وعيارته وخساسته»(٤٠). وكان عضد الدولة قد أمر ابن شاهويه أن يبلغ ابن حرنبار أبا محمد:

«ينبغى أن تسير إلى البصرة وإنّا نجعل لك فيها معونة، فقد طال مقامك عندنا، وتوالى تبرمنا بك، وتبرمك بنا، وليس لك بحضرتنا ما تحبه وتقترحه، والسلامة لك فى بعدك عنا قبل أن يفضى ذلك إلى تغيرنا».

ويجرى فعل السرد على أساس رسالة الباث، مشحونة بالإشارة الملوكية وما تنطوى عليه من اقتصاد فى التلميح و التلويح والتهديد، وفعل الوسيط، أى ابن شاهويه، مصحوباً بآخر مرافق لضمان التبليغ وسماع الإجابة. ولابد للسرد من «مكان»، فيكون اللقاء أيضاً، ويصغى المرسل إليه للرسالة مشافهة. ولا يتوقع منه الاعتراض، فيكون «الأمر للملك ولا خلاف عليه»، لكنه يبث شكواه أيضاً:

«لكن المقادير غالبة، وليس للإنسان عنها مرتحل».

فأمر الملوك قدر. لكن الدنيا لها مكائدها أيضاً، ولابد للسرد ـ كما هو شأن الحياة ـ من إقامة الصلة بين فعل الأقدار وفعل البشر، ولهذا كان له أن يفصح عن امتعاضه من الدنيا ومساوئها:

«ولعمرى إن الناس بجدودهم ينالون حظوظهم، وبحظوظهم يستديمون جدودهم، ولو وقفت ما كان عجيباً، فقد نال من هو أنقص منى، وبلغ المنى من أنا أشرف منه».

ومثل هذا الجواب مراوغ، فهو يواجه «القدر» بتمنى العلاء، لكنه يبث شكواه من خلال المقارنة بغيره، الذين يقلون عنه مكانة وحضوراً ونسباً، فيبطن نقده للملك ـ الخليفة من خلال المراوغة والالتفاف، قبل أن يستقدم مقترحه اللاحق الذى به يرتقى الفعل، وينتشر السرد ويتعاظم، محققاً فى النتيجة مشهداً درامياً مشحوناً بالقول وآثاره وانفعالات الحضور وتردد المرسل ـ الوسيط، وإصغاء الخليفة، وهلع الشخصية ـ الهدف. كل ذلك يتحقق فى خبر يليق بالجاحظ، لما ينطوى عليه من تشخيص وصراع وسخرية وهزء، فلولا ما يتضمنه طلب المرسل إليه الأساس، أى طلب أبى محمد ابن حرنبار، لما اكتسب «الموقف» هذه الدرامية، وهذه المتعة، وهذه النتيجة. فقوته تكمن فى نسفه لآليات الشغب والدسيسة من خلال طلب ميسور لا علاقة له بالمرسل حاضرا؛ أى المرسل إليه فى الأمس، ابن حرنبار. يقول فى طلبه:

«أحب أن تبلغ الملك كلمة عنى. قال: هاتها؛ قال: تقول له: أنا صائر إلى ما رسمت، وممتثل ما أمرت، بعد أن تقضى لى وطراً فى نفسى، قد تقطع عليه نفسى، وذاك أن تتقدم فيقام عبدالعزيز بن يوسف بين اثنين فيصفعانه مائتين، ويقولان له: إذا لم تبذل جاهك لمتلهف، ولا عندك فرج لمكروب، ولا بر لضعيف، ولا عطاء لسائل، ولا جائزة لشاعر، ولا مرعى لمنتجع، ولا مأوى لضيف، فلم تخاطب بسيدنا، وتقبل لك اليد، ويقام لك إذا طلعت؟».

وبقدر ما تحتويه العبارة من استجابة لأمر الملك، وما تلم به من سخرية، فإنها تسرب فى داخلها نقدها لذوى الحظوة والجاه والسلطة عندما يعجزون عن الإيفاء بما تمليه مكانتهم السياسية والاجتماعية، فتكون المفارقة بين ما هم عليه وبين فعالهم. وعندما تنقل العبارة إلى عضد الدولة، فإنها تستزاد بالتوتر، فالملك الخليفة يطلب «هات الجواب».

ويقول ابن شاهويه متردداً حياء:

«الجواب عندك».

فيزداد التوتر، ويكثر التأزم، فالخليفة لايستكين لمثل هذه الإجابة. فيأمر بالإجابة كاملة، طالباً (الحديث بفصه) فغيره من «التوانى والتكاسل» غير المسموح به، ولهذا يقترن «السرد» بالحديث، بمعنى الترادف، فكلاهما ينقلان التفاصيل كاملة. يقول ابن شاهويه:

«فكرهت اللجاج، فسردته على وجهه، ولم أغادر منه حرفاً».

أما المعنى بوقع الحديث، شرير هذا الخبر أى عبد العزيز بن يوسف، فإنه:

«يتقدد فى إهابه، ويتغير وجهه عند كل لفظة تمر به».

والذى يتيحه مثل هذا الخبر للراوية الجديد، أى التوحيدى، أنه يتمدد فيه، ويعيد تكوين الفعل فيه؛ فالمرسل الأول، أى الخليفة، يتحول إلى مرسل إليه، (هات الجواب)، ثم (هات يا هذا الحديث بفصه)، بينما يتحول المرسل إليه الأول، أى أبو محمد بن حرنبار، مرسلاً وباثاً، ولم يتبق غير الوسيط وكذلك (شرير) الخبر مبقين على دورهما ووظيفتهما. غير أن الفعل ضرب من الحكى وفن القول: وكلما كان القول مشحوناً بالسبب وغنياً باللغم ومناوراً بالكلمة ومقروناً بالمفارقة وتباينها بين الموقع والسلوك، ومتصلاً بالشخص المعنى وبالواقع، انفجر بقوة أكبر، محققاً نتيجة أوضح على صعيد القول والفعل؛ وهكذا نصغى إلى ما يقوله الخليفة عند الإجابة، عارفاً بما يجرى، عازماً على قرار. فيتأكد القول والفعل.

ويتسع سبيل التبليغ السياسى حكما تيسرت لدى الراوى ـ المتحدث القدرة فى التنويع، ما بين احتجاج وحكاية ورواية.

وهذه المفردات يوردها أبوحيان التوحيدى على لسان الوزير، بعدما ابتداءه بضيق صدره عما يأتيه من مسموعات عن العامة:

«وخوضها فى حديثنا، وذكرها أمورنا، وتتبعها لأسرارنا، وتنقيرها عن مكنون أحوالنا، ومكتوم شأننا، وما أدرى ما أصنع بها، وإنى لأهم فى الوقت بعد الوقت بقطع ألسنة وأيد وأرجل وتنكيل شديد، لعل ذلك يطرح الهيبة ويحسم المادة، ويقطع هذه العادة»(٤١).

أى أن الوزير عازم على أمر، والراوى يستدعى أسلحته كاملة كما استدعتها شهرزاد من قبل، وكما استدعاها ابن المقفع من خلال الترجمة على لسان الحيوان أيضا، فيأتيه بمن اعترف له بالحكمة؛ أى بأبى سليمان المنطقى أولاً لا بسبب الحكمة وحدها، ولكن أيضاً لما لديه من «تجربة»، وما عرف عنه من «محبة هذه الدولة والشفقة عليها من كل هبة ودبة»، فكلامه مقبول عندما يقول: «الملك لا يكون ملكاً إلا بالرعية، كما أن الرعية لا تكون رعية إلا بالملك»، داعياً إلى رهافة العيش وطيب الحياة ودرور الموارد وسيادة الأمن والعدل والخير. ومثل هذا الاحتجاج لن يكتمل ما لم يقرنه أبو سليمان بوضع مشابه ينقله عن أيام الخليفة المعتضد والشيخ التبان الذى يجتمع عنده رؤساء ودهاقون وسراة ويسترق السمع منهم «من خاصة الناس»؛ فيبلغ المعتضد أنهم يخوضون فى «الأراجيف وفنون من الأحاديث». فاستشار وزيره الذى دعاه إلى إحراق المتهمين وتغريق الأخر ومعاقبة مجموعة ودمار أخرى. فما كان من المعتضد إلا أن يتراجع داعياً إياه إلى «حسن المؤازرة ومبذول النصيحة والنظر للرعية الضعيفة الجاهلة»، بدلاً من «قسوة القلب وقلة الرحمة». لكن حكاية المعتضد لا تتعزز إلا برواية الشيخ الصوفى الذى انعزل وصحبه فى «دويرة الصوفية» فى أيام «كان البلد يتقد ناراً بالسؤال والتعرف والإرجاف بالصدق والكذب، وما يقال بالهوى والعصبية». أما النتيجة، «فضاقت صدورنا، وخبثت سرائرنا، واستولى علينا الوسواس»، كما يقول الصوفى. أى أن بذرة القلق، سر السرد، قد ظهرت، وكان لابد لها من الفعل والحركة، حتى قرروا زيارة الزاهد الأول، وبعده الثانى، آملين أن يروه ساكناً راضياً «بكسرة يابسة، وخرقة بالية، وزاوية من المسجد مع العافية من بلايا طلاب الدنيا» كما كان حالهم، فوجدوه متشوقاً إلى معرفة الأخبار، كما كان حال أبى زكريا من قبله:

«يا أصحابنا ما عندكم من حديث الناس؟ فقد والله طال عطشى إلى شئ أسمعه، ولم يدخل علىّ اليوم أحد فاستخبره، وإن أذنى لدى الباب لأسمع قرعة أو أعرف حادثة، فهاتوا ما معكم وما عندكم، وقصوا علىّ القصة بفصها ونصها، ودعوا التورية والكناية، ولولا النوى ما حلا التمر، ولولا القشر لم يوجد اللب».

فذهبوا إلى ثالث الزهاد، أبىْ الحسن الضرير، فتساءل أيضاً فى الشائع من الأخبار وما يتهامس به الناس؛ وكان أن انقلب المتصوفة إلى «دويرتنا التى غدونا منها مستطرقين كالين» ليلتقوا الشيخ أبا الحسن العامرى، المتصوف الجوال، فنقلوا له ما دار وما كان، مستغربين انهماك الخاصة بأخبار العامة. وكان جوابه:

«أما العامة فإنها تلهج بحديث كبرائها وساستها لما ترجو من رخاء العيش وطيب الحياة وسعة المال ودرور المنافع واتصال الجلب ونفاق السوق وتضاعف الربح؛ فأما هذه الطائفة العارفة بالله، العاملة لله، فإنها مولعة أيضاً بحديث الأمراء، والجبابرة العظماء لتقف على تصاريف قدرة الله فيهم، وجريان أحكامه عليهم... وبهذا الاعتبار يستنبطون خوافى حكمته، ويطلعون على تتابع نعمته وغرائب نقمته، وها هنا يعلمون أن كل ملك سوى ملك الله زائل، وكل نعيم غير نعيم الجنة حائل...».

أى أن الحكاية الصوفية تبنى حركتها فى ضوء بذرة التمرد أولاً، والملل ثانياً، والاستجابة للمحيط ثالثاً. كما أن مكونها السردى الأساسى هو جريان الرحلة. ولهذا، كان

تحولهم من زاهد إلى آخر، وكل زاهد يؤكد بسؤاله وتنصته وانتظاره حالهم الأولى عندما كانوا يتشوقون إلى الفعل وسماع الأخبار. وبدل أن يأتى اللقاء الأخير نافياً للجولان والتطلع، أى لمسار الرحلة السردية ولسببها الأول، أعاد توزيع الاهتمام ما بين عامة قانطة ومستاءة، وخاصة تؤكد تضرعها فى ضوء عمق وعيها بواقع الحال. وبينما تثير الثلاثية (الاحتجاج والحكاية والرواية - ص ٩٧) عجب الوزير، وتسكن من خاطره، وتعيد صقله ثانية باتجاه حسن الأداء والصبر ونقد الذات والدولة، كما نفترض، فإنها أيضاً تستعيده إلى ما يريده أبو حيان التوحيدى فى التعرف بالتصوف والمتصوفة، والذين لديهم فى الأدبيات ما يقع فى «عشرة آلاف ورقة» أو ينيف. ولهذا كان الوزير يقول فيهم: «كم من شئ حقير يطلع منه على أمر كبير»، بعد ما ظن فيهم أنهم:

«لا يرجعون إلى ركن من العلم، ونصيب من الحكمة، وأنهم إنما يهذون بما لا يعلمون، وأن بناء أمرهم على اللعب واللهو والمجون».

وعلى الرغم من أن المسموعات، من أخبار وأحاديث وطرف ونوادر، تشكل وتشغل حيزاً فى كتابات التوحيدى، إضافة إلى المقروء من المدون، فإن مجالسه ومشاركاته العلمية والمعرفية وكذلك الاجتماعية، تتيح له الإتيان بالمشاهد والمواقف التى تكتظ بالأجناس المدخلة على جنس أساسى، فيكون «نصه الجامع»، لاسيما فى الصفحات التى تظهر ثانية عند أبى المطهر الأزدى وحكايته عن أبى القاسم البغدادى، مليئا بالغناء والشعر والمقلب والصورة وحركة الشخوص وتقلبات الحال وأوضاع الحياة الجنسية.

وهنا يسعى أبوحيان إلى الظهور مشاركاً وحاكياً، شخصية وراوية، فيقول مثلاً بعد الإسهاب فى ذكر مشاهد الجوارى والقيان والغلمان الشواعر والمغنين:

«وقد أحصينا - ونحن جماعة فى الكرخ - أربعمائة وستين جارية فى الجانبين، ومائة وعشرين حرة، وخمسة وتسعين من الصبيان البدور، يجمعون بين الحذق والحسن والظرف والعشرة، هذا سوى من كنا لا نظفر به ولا نصل إليه لعزته وحرسه ورقبائه، وسوى ما كنا نسمعه ممن لا يتظاهر بالغناء وبالضرب إلا إذا نشط فى وقت، أو ثمل فى حال، وخلع العذار فى هوى قد حالفه وأضناه، وترنم وأوقع، وهز رأسه، وصعد أنفاسه، وأطرب جلاسه، واستكتمهم حاله، وكشف عندهم حجابه، وادعى الثقة بهم، والاستنامة إلى حفاظهم»[٤٢].

كان ذلك فى عام ٣٦٠ هـ، كما يقول.

وهو ينقل فى ضوء المشاهدة والمعاينة، عن صبابة التى هى دون أختها حبابه [صنعة] وحذقاً، وفوقها فى الحسن والجمال، لكنه لم يسهب فى ذكر تفاصيل حياتهما ونوادرهما، على الرغم من أنه ينقل عن طرب أبى طاهر المقنعى لرؤية علوان غلام ابن عرس، مستفيضاً فى ذكر ما يقوله الغلام وما يفعله:

«فلا يبقى من الجماعة أحد إلا وينبض عرقه، ويهش فؤاده [ويذكو طمعه] ويفكه قلبه، ويتحرك ساكنه، ويتدغدغ روحه»[٤٣].

كما أنه يكون أكثر ميلاً إلى الوصف، واستقراء وضع الشخص فى أفعاله ووروده عندما تستميله الحال، فيصف ابن فهم الصوفى مستمعاً إلى جارية ابن المغنى واسمها «نهاية»، وهى تستودع الله فى بغداد... فيقول فى وصفه:

«فإنه إذا سمع هذا منها ضرب بنفسه الأرض، وتمرغ فى التراب وهاج وأزبد، وتعفر شعره؛ وهات من رجالك من يضبطه ويمسكه، ومن يجسر على الدنو منه، فإنه يعض بنابه ويخمش بظفره، ويركل برجله، ويخرق المرقعة قطعة قطعة، ويلطم وجهه ألف لطمة [فى ساعة]، ويخرج فى العباءة [كأنه] عبد الرازق المجنون صاحب الكيل فى جيرانك بباب الطاق».

والملاحظ هنا أن التوحيدى يخاطب معارفه «جيرانك بباب الطاق»، عارفاً بالسكان وأحوالهم ومجالسهم، ملماً بأحوال بغداد، وبرغبات الجميع، من متصوفة ونساك

وخلعاء، ماراً بأبى سليمان المنطقى عندما يستمع لغناء الصبى الموصلى الذى «فتن الناس وملأ الدنيا عيارة وخسارة وافتضح به أصحاب النسك والوقار».

لكنه يتباعد عن الإسهاب مرات، فيشير إلى طرب ابن حجاج «على غناء قنوة البصرية» وهى «جارته وعشيقته»، ويقول: «له معها أحاديث، ومع زوجها أعاجيب؛ وهناك مكايدات، ورمى ومعايرات». وبدل تقديم هذه فى مسامراته، يتخلى عنها ويكتفى بإيراد الشعر والغناء، وكأنه معنى بإيراد باب الغناء والإيحاء بقدرته فيه؛ إذ يقول:

« ولو ذكرت هذه الأطراف من المستمعين، والأغانى من الرجال والصبيان والجوارى والحرائر ـ لطال وأمل، وزاحمت كل من صنف كتاباً فى الأغانى والألحان»(٤٤).

ومهما يكن أمر تفسير ذلك، فإن استراتيجيات السرد لدى التوحيدى تتضمن الاحتجاج والجدل والاقتباس والنقل و التضمين والإشارة والتلفيق والإهمال المتعمد. كما أنها تتضمن التصريح والمراوغة، معنية بالكلام وصنوفه أكثر من العناية برسم الشخوص ومقالب الأحداث، متباعدة عن «سخرية» الجاحظ وقدراته الفريدة فى التسلط على أوضاع الشخوص ومصائرهم ورغباتهم المعلنة والمكبوتة؛ ولهذا فهو صاحب خبر وحديث، يأتى به للإمتاع وللمؤانسة، لكنه غالباً ما يخفى «رسالة» ما يريد إيصالها حتى عندما يبدو متراجعاً منكفئاً طيعاً.

ولهذا، ليس مستغرباً أن يخاطب أبا الوفاء فى الليلة الثامنة والثلاثين مكتوبة إليه ومنقولة عما دار بينه وبين الوزير، مشيراً إلى احتمالات الافتراق بين مشافهاته مع الوزير وهذه المدونة، لأن «الاتساع يتبع القلم ما لا يتبع اللسان، والروية تتبع الخط ما لا تتبع العبارة»، فيأتى التنميق مرة والتكلف مرة أخرى. أما الضربة الخفية، والعبارة المراوغة، فهى تلك التى تستعيد النص المكتوب منتصراً على لحظة التراجع والخوف والاستجابة التى سادت فى مطلع الكتاب استجابة لتحذيرات أبى الوفاء المهندس وتهديداته؛ إذ يقول التوحيدى:

« ولما كان قصدى فيما أعرضه عليك، وألقيه إليك، أن يبقى الحديث بعدى وبعدك، لم أجد بداً من تنميق يزدان به الحديث...».

فالنص لم يعد مسحوقاً أو تابعاً، بل هو خارج عن مؤلفه، مستقل بذاته، متجاوزاً زمانه، غير هياب إزاء لحظة الرهبة، وغير عابئ بالتحذير: فالمؤلف شخصاً هو الضعيف المنكود. أما نصه، مهما بلغت هناته ومشكلاته، فسوف يصمد فاضحاً ومصرحاً، معرفاً بأسباب ظهوره وبأوضاع صاحبه ونظرائه، مؤكداً ثانية جدوى الكتابة فى واقع ملئ بالمشكلات والمقالب والأهواء.

الهوامش:

(١) كتاب **الإمتاع والمؤانسة**، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين (طبعة المكتبة العصرية، بيروت)، ج ١، ص ٥.

(٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢ ـ ٣.

(٣) طبعة دار المعارف (ط ٦).

(٤) مثلاً تلاحظ ص ٥٠ من **البخلاء**، مصدر سابق.

(٥) كتابه المقامات: **السرد والأنساق الثقافية**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوى (دار توبقال ـ الدار البيضاء ١٩٩٣) عن طبعة ١٩٨٣ بالفرنسية، ص ٣١.

(٦) **البخلاء**، تحقيق الحاجرى، ص ٤٧.

(٧) **البصائر والذخائر**، تحقيق وداد القاضى (دار صادر)، ج ٢، ص ٢٠.

(٨) **البخلاء**، ملاحظة الشارح وهامشه، ص ٤١، بصدد نسبة الحديث.

(٩) **الإمتاع والمؤانسة**، ص ٨.

(١٠) **الإمتاع والمؤانسة**، ص ٨ .

(١١) المصدر نفسه، ص ٨.

(١٢) **الإمتاع والمؤانسة**، ج ٢، ص ١ ـ ٢.
(١٣) المصدر نفسه، ج١، ص ٥٤.
(١٤) عن **البيان والتبيين**، وكذلك حواشى الحاجرى، ص ٣٠٢.
(١٥) **البصائر والذخائر**، ت. أحمد أمين وأحمد صقر، ط ١، القاهرة: التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣، ص ١٠٥.
(١٦) ويتوسع الجاحظ فى أمر هذا الاقتران، بين الحديث وبابه وغرضه ومستقبله، فيقول فى كتاب **الحيوان** مايكون مؤثرا فى النثر ومؤدياً إلى ظهور المقامة والنادرة المكتوبة وكذلك المرويات: «لكل ضرب من الحديث ضرب من اللفظ، ولكل نوع من المعانى نوع من الأسماء، فالسخيف للسخيف، والخفيف للخفيف، والجزل للجزل، والإفصاح فى موضوع الإفصاح، والكناية فى موضع الكناية...» ج ٣، ص ٣٩.
(١٧) **الإمتاع والمؤانسة**، ج ١، ص ٢٢.
(١٨) المصدر نفسه.
(١٩) نسخة مصطفى البابى الحلبى، ٣: ٥٣٤ (١٩٣٨).
(٢٠) **الإمتاع والمؤانسة**، ج ٣، ص ٢٠٤.
(٢١) المصدر نفسه، ج ٢، ٣٤ ـ ٣٨، ٤٤ ـ ٤٩.
(٢٢) المصدر نفسه، ج١، ص ١٠٩ ـ ١١٢.
(٢٣) المصدر نفسه، ج١، ص٤٢.
(٢٤) كذلك، ٤٨ ـ ٤٩.
(٢٥) **البخلاء**، ص٨.
(٢٦) **الإمتاع والمؤانسة**، ٣، ٥٢ ـ ٥٣ـ ٥٣، ٥٤.
(٢٧) المصدر نفسه، ج١، ص٦٦.
(٢٨) **البخلاء**، ص ١٤٨.
(٢٩) نفسه، ٤٩.
(٣٠) نفسه، ٢٦١ ـ ٢٦٢.
(٣١) **الإمتاع والمؤانسة**، ص ٢٦، ٢٧.
(٣٢) المصدر نفسه، ص٨ ـ ٩.
(٣٣) المصدر نفسه، ٢٣.
(٣٤) المصدر نفسه، ج١، ص٢٨.
(٣٥) نفسه، ٢٢، ٥٠.
(٣٦) نفسه، ج٢، ١٦٣.
(٣٧) نفسه، ج٢، ١، تقديم الليلة السابعة عشرة.
(٣٨) **البصائر والذخائر**، ج ٤، ت وداد القاضى (بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٨٨)، ص١١١.
(٣٩) المصدر نفسه، ج٣، ص ١٣٢ـ ١٣٣.
(٤٠) **الإمتاع والمؤانسة**، ج ٣، ١٤٧.
(٤١) نفسه، ج ٣، ٨٧ ـ ٩٧.
(٤٢) نفسه، ص ١٨٣.
(٤٣) نفسه، ص ١٧٩.
(٤٤) نفسه ج ٢، ص ١٨٣، وتجرى مناقشة هذه الإشارات بشكل موسع فى كتاب يعد للنشر بعنوان: **مجتمعات ألف ليلة وليلة**، لكاتب هذا البحث.

الكلام على الكلام

قراءة فى فكر أبى حيان الأدبى

عصام بهى*

١ ـ

يحاول هذا البحث الاقتراب من «رؤية» أبى حيّان التوحيدى للأدب، والبحث عن إجابات لأسئلة تتصل بهذه الرؤية فى جوانبها المختلفة، وما إذا كانت تشكل ـ فى نهاية المطاف ـ «رؤية متكاملة» متماسكة الأطراف، أو أنها لا تزيد على أن تكون نُتَفًا متناثرة من «رؤية».

وتبدو صعوبة مثل هذه المحاولة فى جوانب عدة، نجد من المهم الإشارة إليها منذ البداية؛ فهو ـ أولاً ـ قد وضع كتبه كلها، أو جلها على أقل تقدير ـ كما هو معروف ـ فى شكل أسئلة تلقى عليه ممن يسامرهم؛ فيحاول هو أن يجيب عنها. والأسئلة ـ بطبيعة الحال ـ تخضع لمزاج السائل ورغباته وميوله واستعداداته، بما يجعلها تقود ـ فى أحسن الأحوال ـ إلى «الأخذ من كل شئ بطرف» دون إحاطة شاملة كاملة بهذه الموضوعات كلها التى تثيرها، بله العلوم التى تتصل بها هذه الموضوعات.

* كلية البنات ، جامعة عين شمس.

من ثم ـ ثانياً ـ لابد أن يطوف الباحث بأكبر قدر متاح من كتاباته، ويفحصها بدقة، لمحاولة تشكيل «تصوره» لموضوع معيّن أو للوقوف على آرائه فيه؛ لأنه لن يجد موضوعاً واحداً متكاملاً ـ إلا فى القليل من كتبه ـ فى مكان واحد من كتاباته، بل يجده مبثوثاً فى أكثر من مكان، مكرراً بنصه أحياناً، ومضافاً إليه أشياء جديدة فى أحيان أخرى، أو متناولاً من زاوية جديدة فى أحيان ثالثة.

وهو ـ ثالثاً ـ ينسب الكلام فى أكثر الأحيان إلى آخرين ـ ربما كان أبو سليمان المنطقى أكثرهم على الإطلاق ـ حتى لا يستطيع الباحث ـ فى أكثر الأحيان كذلك ـ أن يخلص كلاماً لأبى حيان من كلام الآخرين؛ فيبيت مقتنعاً إما بأن كلامهما ـ الآخرين وأبى حيان ـ واحد، وهو إنما نقل كلام الآخرين عن اقتناع بـ «صحته»، وأن رأيهم رأيه! أو أنه مجرد «ناقل» فكر ورأى وليس «صانعاً» لهما؛ إما عن ضعف أو عدم اهتمام!

ولا يستطيع الباحث ـ بطبيعة الحال، من جهة رابعة، أن يقف عند كلامه فى الموضوع الذى يهتم به الباحث

وحده، بل لابد أن يقف عند ما يبثه من آراء متصلة بالفلسفة والكلام والنفس الإنسانية والعلوم المختلفة ـ ما أمكن ذلك ـ لاتصالها المباشر أو غير المباشر بآرائه فى هذا الموضوع الخاص. فدون هذه المعرفة العامة، يصعب على الباحث الإحاطة بهذه المعرفة الخاصة، على الأقل لاتصال مصطلحاتهما وجوانب مختلفة منهما معا.

من ثم، فسيكون التركيز ـ هنا ـ على الجوانب المختلفة لرؤيته للأدب: منابع إبداعه فى النفس الإنسانية، وسمات جماله وتأثيره، ووظيفته، وفنونه، .. إلى آخر هذه الجوانب ـ مستضيئين، بقدر ما نستطيع، بجوانب أخرى من «آرائه» على اتصال، مباشر أو غير مباشر، بآرائه، فى موضوعنا.

٢ ـ

يقول أبو حيان فى مستهل المقابسة الخامسة والعشرين:

«وقال(١) ـ أدام الله دولته ـ ليلةً: أحب أن أسمع كلاماً فى مراتب النظم والنثر، وإلى أى حد ينتهيان، وعلى أى شكل يتفقان، وأيهما أجمع للفائدة، وأرجع بالعائدة، وأدخل فى الصناعة، وأولى بالبراعة؟

فكان الجواب: إن الكلام على الكلام صعب. قال: ولم؟ قلت: لأن الكلام على الأمور المعتمد فيها على صور الأمور وشكولها، التى تنقسم بين المعقول وبين ما يكون بالحس، ممكن، وفضاء هذا متسع، والمجال [فيه] مختلف. فأما الكلام على الكلام فإنه يدور على نفسه، ويلتبس بعضه ببعضه؛ ولهذا شق النحو ـ وما أشبه النحو بالمنطق! ـ وكذلك النثر والشعر..»(٢).

ويحترز أبو حيان قبل الإجابة عن سؤال الوزير ـ فالإجابة ستأتى بعد هذا النص ـ بأن الكلام على الأمور التى تعتمد على الشكل والصورة، وهى إما معقولة أو محسوسة(٣)، يكون سهلا ميسوراً، بل متسعاً متنوعاً؛ أمّا «الكلام على الكلام» فهو صعب؛ لأنه «يدور على نفسه، ويلتبس بعضه ببعضه»؛ يعنى أن «الحديث» الذى سيدلى به، أو «التصور» الذى سيطرحه ـ ولو أخذ صورة «الرأى» أو حتى «الفلسفة» ـ لن يكون إلا «كلاماً»/ لغة. والموضوع الذى سيدور حوله هذا «الحديث» أو الذى سيكتنفه هذا التصوّر هو الأدب/ النظم والنثر؛ وما هو نفسه إلا لغة. فكأن اللغة/ الكلام ـ هنا ـ ستكون القاضى والقضية، أو الخصم والحكم، أو العلم وموضوعه. وطبيعى ـ والأمر كذلك ـ أن يدور «الكلام» على نفسه، وأن يلتبس بعضه ببعضه! وإذا كانت الصعوبة بارزة فى كل من النحو والمنطق ـ وكلاهما «كلام على كلام» ـ فالصعوبة فى الكلام على كل من النظم والنثر غير خافية.

وإلى هذا التحرّز يضيف التوحيدى تحرزاً جديداً، يتصل بكثرة ما قاله «الناس» فى هذين الفنين ـ النظم والنثر ـ وتنوعه. وبعض ما قالوه أحسن الوصف وأنصف، وبعضه الآخر «خالطه التعصب والمحك»، النابعان من «بعض المكابرة والمغالطة»؛ ولهذا فالكلام فى هذا الموضوع «المنتهى منه غير مطموع فيه، ولا موصول إليه»(٤).

٣ ـ

يحدد أبو حيان ـ فى أول إجابته عن سؤال الوزير ـ قوى الإبداع أو مصادره فى الإنسان على لسان شيخه أبى سليمان، الذى كان يرى أن «الكلام ينبعث فى أول مبادئه إما من عفو البديهة، وإما من كد الروية، وإما [أن يكون] مركبا منهما، وفيه قواهما بالأكثر والأقل..»(٥).

١/٣

وتبدو «البديهة» فى كلام أبى سليمان مصطلحاً مرادفاً لعدد من المصطلحات الأخرى التى تشيع فى النقد العربى القديم، ربما كان أهمها وأكثرها شيوعاً هو مصطلح «الطبع». والطبع ـ لغة ـ يعنى الطبيعة والفطرة المخلوق عليها الإنسان ـ الفرد. وفى استخدامات النقاد يعنى الطبع استعداداً ذاتياً فى الأديب ـ الكاتب أو الشاعر أو الخطيب ـ لا يحتاج إلى التأمل والتفكير، بل يفسده التأمل والتفكير؛ فهو موهبة تنطلق على السجية أو ـ عند أبى سليمان وأضرابه ـ على

البديهة. ولهذا جاء الطبع ـ عند بعض النقاد ـ مرادفاً للارتجال . يقول ابن قتيبة:

«والمطبوع من الشعراء من سمح بالشعر واقتدر على القوافى، وأراك فى صدر بيته عجزه، وفى فاتحته قافيته، وتبينت على شعره رونق الطبع ووشى الغريزة، وإذا امتحن لم يتلعثم ولم يتزحر»[٦] .

ويتبع ابن قتيبة هذا الكلام ـ مباشرة ـ بحكاية عن ابن مطير الشاعر، وكان عند والٍ للمدينة، «وإذا مطر جود؛ فقال له الوالى: صفه؛ فقال: دعنى أشرف وأنظر؛ فأشرف ونظر، ثم نزل فقال...» ـ فإذا قصيدة من خمسة عشر بيتاً، يقول عنها ابن قتيبة: «وهذا الشعر، مع إسراعه فيه كما ترى، كثير الوشى لطيف المعنى»[٧] .

وهذا أبو حيان نفسه يفرد ليلة من ليالى (الإمتاع والمؤانسة) ـ هى التاسعة والثلاثون ـ فى «الجواب الحاضر»، الذى يقوله صاحبه فى موقف عصيب على البديهة ارتجالاً. وكانوا يعجبون بهذا النمط من القول، كما نرى فى كلام الوزير: «يعجبنى الجواب الحاضر، واللفظ النادر، والإشارة الحلوة...»، وقول المدائنى: «أحسن الجواب ما كان حاضراً، مع إصابة المعنى، وإيجاز اللفظ، وبلوغ الحجة». «حكى المدائنى قال: قال مسلمة بن عبدالملك: ما من شئ يؤتاه العبد ـ بعد الإيمان بالله ـ أحب إلى من جواب حاضر؛ فإن الجواب إذا تعقب لم يكن له وقع»[٨] . وتتبع الروايات التى يذكرها جميعاً فى هذا الباب يؤكد هذه الفكرة؛ فكرة أن البديهة تعنى الارتجال الذى ترفده الموهبة والاستعداد الذاتى الفطرى فيمن يرد بهذه الردود التى تفحم المخاطب فلا يحير معها جواباً.

والبديهة قدرة أو طاقة كامنة فى النفس ـ أو هى جزء منها ـ تنتظر الوقت المناسب للتفجر، حين يستثيرها مثير إلى الحركة الذاتية و«الانبجاس» ـ بتعبير أبى سليمان[٩] ـ من حيث إن هذه الطاقة الكامنة ـ البديهة ـ «شئ ينبعث به [يعنى: بالإنسان] مشتاقاً إلى مطلوبه»[١٠]؛ ومطلوبه ـ هنا ـ هو التعبير، حتى «كأنه كان حاضراً بنفسه مترصداً لبروزه»[١١] .

وهذا التفجر الذاتى، التلقائى، هو الذى يجعل «البديهة» ـ عندهم ـ تجرى من الإنسان «مجرى منامه..، وحلمه..، وغيبته..، وانبساطه..»[١٢]؛ أى مجرى «الطبيعى» المركوز فى أصل الخلقة، الذى لاسيطرة للعقل الواعى أو الإرادة عليه، كما يحدث فى المنام والحلم، وحين يغيب العقل الواعى والإرادة. ولهذا يتداخل معنى البديهة مع معانى «الخاطر» و«الإلهام» و«الوحى»[١٣]، التى تصدر نتاجاتها جميعاً هذا الصدور الذاتى التلقائى الذى يفارق الإعداد والتأمل والتجهيز.. إلى آخر ما هو من مميزات الروية، كما سنرى.

لهذا كله، فليس غريباً أن البديهة ـ عندهم ـ «تحكى الجزء الإلهى» من النفس الإنسانية [١٤]، ذلك الجزء من النفس الهابط ـ عند الفارابى ـ من «عالم الأمر، العالم الإلهى»[١٥]، الذى يحاول «الصعود والفرار من العالم الحسى، كما يدل على ذلك وجود ما يشبه الأجنحة لديه»[١٦]، مولياً وجهه «شطر عالم الحق»[١٧]، الذى هبط منه؛ ومن ثمّ فالبديهة «قدرة روحانية فى جبلة بشرية»[١٨]، لأنها إلهام، «والإلهام مفتاح الأمور الإلهية»[١٩]، من هنا، يأتى «علو» البديهة على عالم الحس وما يعتريه من العوائق وعوامل النقص والفساد؛ فالبديهة «أبعد من معانى الكون والفساد، وأغنى عن ضروب الاجتهاد والاستدلال»[٢٠]؛ فهى «الحدس» بالمعنى الذى عرفه به الفلاسفة المسلمون، واعتنى به ديكارت، ورأى برجسون أنه «السبيل الوحيد لمعرفة المطلق»، و«اتخذه هاملتون وأتباعه من الأسكتلنديين وغيرهم من الأخلاقيين المعاصرين أساساً للأخلاق والإبيستمولوجيا، وردوا به على الحسيين وأصحاب مذهب المنفعة»[٢١].

٢/٣

أما الروية فتتصل بـ «الفكر، والتصفح، والقياس،... والتتبع، والاستمداد، والتوقع»[٢٢]، وبـ «الاجتهاد والاستدلال»[٢٣]. وهى معايير ترتبط جميعا ـ كما هو واضح ـ بالعقل والمنطق، كما ترتبط بجهد يبذل وطاقة تستفرغ.

والعقل عند الفلاسفة المسلمين هو «القوة الناطقة» التى تميز الإنسان عن غيره من المخلوقات، بل هو الذى

يشكل جوهره. فهو «القوة التى بها يعقل الإنسان ـ على حد قول الفارابى ـ وبها تكون الروية، وبها يقتنى [الإنسان] العلوم والصناعات، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال»(٢٤). فالعقل يرتبط بالعلم والصناعة، لأنه يرتبط بالإرادة والاختيار. ولهذا فهو يمثل عندهم ـ بتعبير أبى سليمان ـ «اليقظة، والانتباه، والشهود، والانقباض»(٢٥) من حالات النفس (فى مقابل ما رأينا من حال البديهة، التى تمثل عنده: المنام، والحلم، والغيبة، والانبساط). من ثم تكون الروية «ألصق بكمال الجوهر، وأشد تصفية «للطينة من الكدر»(٢٦)؛ ألصق بكمال الجوهر الإنسانى/ العقل، وأبعد عن الحسيات التى تكدر الطينة/ النفس البشرية؛ إذ يرفع العقل النفس عن حمأة هذه الحسيات التى تشوش على النفس جوهر وجودها.

فهل يمكن أن نربط ـ فى كلام أبى حيان ـ الروية بالصنعة فى كلام النقاد، كما ربطنا بين البديهة عنده والطبع عندهم؟

أظن ذلك ممكنا. فبالعقل ـ كما رأينا ـ يقتنى الإنسان العلم والصناعة؛ أى أن الصناعة مركزها ومنبعها من العقل. يقول أبوحيان عن الصناعة: «.. هى قوة للنفس فاعلة بإمعان، مع تفكر وروية فى موضوع من الموضوعات، نحو غرض من الأعراض»(٢٧). ولاجدال فى أن «الإمعان والتفكر والروية» جميعاً هى أعمال عقلية.

لكن، يحسن أن نميز هنا بين كل من الصناعة ـ عند أبى حيان ـ والصنعة ـ عند النقاد ـ من جهة، والتكلف والتصنع والتعمل، عند الجميع، من جهة أخرى. فإذا كنا سنرى هجوما شديدا من أبى حيان على «التكلف» (سبقه إليه كثير من النقاد)، فلن نرى معنى سلبيا أبداً للصنعة أو الصناعة عنده (بل أيضاً عند كثير من النقاد المتقدمين)(٢٨)، إلا إذا وصفت الصنعة بأنها رديئة.

٣/٣

يمكن القول ـ إذن ـ إن الطبع والفطرة والبساطة هى الغالبة على معنى البديهة، وإن العقل بآلياته جميعاً، بما فيها الصناعة، هو الغالب على معنى الروية. لكننا ـ كما يلاحظ أبوحيان، أو أبوسليمان ـ لانعدم أن نجد عكس ذلك؛ أى «أن تكون صورة العقل فى البديهة أوضح، وأن تكون صورة الحس فى الروية ألوح. إلا أن ذلك من غرائب آثار النفس ونوادر أفعال الطبيعة؛ والمدار على العمود الذى سلف نعته، ورسا أصله»(٢٩).

والأمر، على أية حال، ليس أمر مفاضلة بين هاتين القوتين من قوى النفس، ولا أمر تغليب إحداهما على الأخرى. فالملاحظة التى بدأنا بها هذه الفقرة تؤكد ـ على الرغم من النص على استثنائية الحالة ـ إمكان تداخل عمل هاتين القوتين، أو تبادلهما مكانيهما، بل سنرى أنه لا غنى لإحداهما عن الأخرى. من ثم فكل من البديهة والروية ـ عندهم ـ «على غاية الشرف»(٣٠)؛ وهما ـ معا ـ «قوتان إلهيتان»(٣١)، ووجودهما معا ضرورى لكل من الحياة والسعى الإنسانيين؛ يقول أبوسليمان: «.. ولابد من هاتين الحالتين؛ ومن ضعف فيهما فاته الحظ المطلوب فى الحياة، والثمرة الحلوة من السعى»(٣٢). كما أنهما تبدوان متكاملتين تكامل القلب واللسان (من حيث ينطق الثانى عما فى الأول؛ فلا غناء لأحدهما عن الآخر). يقول أبوحيان: إنه ليس «حكم البديهة والروية فى اللسان أظهر من حكمهما فى القلب؛ فإن للقلب بديهة بالسانح، وروية بالاستقرار؛ أحدهما [البديهة/ السانح] فى حيز الهيولى، والثانى [الروية/ الاستقرار] فى حيز الصورة»(٣٣). فكأن الخاطر يسقط فى القلب بالبديهة مادة خاماً/ هيولى؛ فيتشكل فيه على هيئة معينة/ صورة، ينقلها اللسان(٣٤).

أما عن وجودهما معاً فى الإنسان، أو تبادلهما عليه فى حالات مختلفة؛ فثمة كلام يفهم منه أن كلا من البديهة والروية لا يمكن أن تتوافر فى إنسان واحد بقوة واحدة؛ «أى لا يوجد إنسان غاية فى البديهة غاية فى الروية؛ لأن إحدى القوتين إذا اشتغلت قمعت الأخرى وحاجزتها عن بلوغ الغاية القصوى»(٣٥). ولابد أن نفهم ـ من هذا النص ـ أن هذا لايكون للإنسان الواحد فى وقت واحد، إلا على الإطلاق؛ أى أنه فى اللحظة التى تكون بديهته فى غاية القوة تغيب عنه رويته، والعكس صحيح. لأن ثمة كلاماً آخر يفهم منه ـ أولاً ـ أن القوتين معاً موجودتان فى نفس

الإنسان، ثم هما - ثانيا - تتعاقبان عليه؛ إذ «على الإنسان حالات، بحسب المواد الحاضرة والأسباب المؤثرة والقابلة، تعتدل بديهته ورويته فيها، أو يسبق أحدها، ثم يستمر ذلك الاستمرار. ولا يدوم ذلك السبق»(٣٦)، بل يتغير السابق منهما - كما يفهم من الكلام - بحسب الحالات «والمواد الحاضرة والأسباب المؤثرة والقابلة».

بل إن الروية قد تغلب على شعب بأسره، والبديهة كذلك؛ لظروف خاصة، ثقافية وطبيعية واقتصادية، يعيشها هذا الشعب أو ذاك. قال أبو حيان: «سمعته [يعنى أبا سليمان] يقول: نزلت الحكمة على رءوس الروم، وألسن العرب، وقلوب الفرس، وأيدى الصين»(٣٧)؛ لما اشتهر به الروم من الفلسفة، والعرب من البلاغة، والفرس من العاطفة (التصوّف وغيره)، والصين من الصناعات الماهرة.

ونقل عنه أيضا قوله: «الحَرَفُ* الذى يدعى فى العربية وينسب إلى الأدب، موروث فى العرب. وذلك أن أرضها ذات جدب، والخصب فيها عارض، وهم من - أجل ذلك - أصحاب فقر وضرّ، وربما دُفعوا إلى وصال وطيّ**. وكل من تشبّه بهم فى كلامهم وطريقتهم وعبارتهم ارتضخ ما هو غالب عليهم من الحَرَف والإخفاق اللذين عليهما أُفُقهم؛ ألا ترى أن الشِّبَع غريب عندهم، والرعب*** مذموم منهم؟ وهذه هى الحال التى فرّقت بين الحاضرة والبادية. وقد زادتهم جزيرتهم شرًا، لكنهم عُوِّضوا الفطنة العجيبة، والبيان الرائع، والتصرّف المفيد، والاقتدار الظاهر؛ لأن أجسامهم نُقّيت من الفضول، ووصلوا بحدة الزهن إلى كلّ معنى معقول، وصار المنطق، الذى بان به غيرهم بالاستخراج، مركوزا فى نفوسهم من غير دلالة عليه بأسماء موضوعة وصفات متميزة، بل فشا فيهم كالإلقاء والوحى؛ لسرعة الذهن وجودة القريحة»(٣٨). فكأن ما فى الجزيرة العربية من ضيق العيش قد أورث أبناءها الفقر والضرّ؛ فكانوا يواصلون النهار بالليل جوعا، ويبيتون على الطوى، حتى كان الشّبع غريبا عندهم، و(الرُّغب) مذمومًا منهم، والشرّ كثيرًا فيهم. وقد ترك هذا كلّه أثره فى أجسامهم، التى نُقّيت من الفضول، وأذهانهم، التى زادت حدّة وصفاء، حتى إن ما وصل إليه غيرهم بالروية وكدّ الذهن والاستخراج، وصلوا هم إليه بديهةً أو إلقاءً ووحيًا؛ لأنه «مركوز فى نفوسهم، من غير دلالة عليه بأسماء موضوعة وصفات مميزة».

وفكرة تميُّز العرب بحدّة الذهن وجودة القريحة وسرعة البديهة فكرة ملحّة على أبى حيّان؛ فقد استخدمها كثيرا فى موازنته بين العرب والعجم، التى أدار عليها الليلة السادسة من (الإمتاع والمؤانسة)(٣٩)، مستندا فى هذا إلى كلام لابن المقفع قال فى خاتمته عن العرب: «إنهم أعقل الأمم؛ لصحّة الفطرة، واعتدال البنية، وصواب الفكر، وذكاء الفهم»(٤٠). وقال فى معرض ردّه على كتاب الجَيْهَانىّ فى سبّ العرب، وكان مما قال: «ليس للعرب كتاب إقليدس ولا المجسطىّ ولا الموسيقى ولا كتاب الفلاحة، ولا الطبّ ولا العلاج، ولا ما يجرى فى مصالح الأبدان، ويدخل فى خواصّ الأنفس» - فقال أبو حيّان:

«فليعلم الجيهانىُّ أن هذا كلّه لهم [يعنى: للعرب] بنوع إلهى لا بنوع بشرى، كما أن هذا لغيرهم بنوع بشرىّ لا بنوع إلهى. وأعنى بالإلهىّ والبشرىّ الطّباعىّ والصناعىّ...»(٤١).

٤/٣

ومع هذا كله، فإن أبا حيّان يؤكد، على لسان أبى سليمان، أن «الطبيعة/ البديهة» تحتاج - ضرورة - إلى «الصناعة/ الرّويّة»، مع أن «الصناعة» «تحكى الطبيعة وتروم اللحاق بها والقرب منها، على سقوطها دونها [يعنى سقوط الصناعة دون الطبيعة]»(٤٢)؛ فالصناعة إن هى إلا محاولة إنسانية لتقليد الطبيعة، لكنها تظلّ محاولة قاصرة عن بلوغ ما بلغت إليه الطبيعة من الكمال. وبالرغم من هذا - كما أشرنا - فإن الطبيعة - دائما - محتاجة إلى الصناعة. خرجت المجموعة يوما، فى صحبة أبى سليمان للتنزه يصحبهم غلام حسن الصوت. فلما غنّى، علّق أحدهم بقوله: «لوكان لهذا

* الحرف: قلة المال وضيق الرزق.

** يعنى وصال الأيام بالليالى دون طعام، وطيّ البطن على الجوع.

*** الرعب، هنا، لامعنى لها، وأظنها: الرُّغْب والرُّغُب، بمعنى النهم وكثرة الأكل. راجع: أحمد رضا: **معجم متن اللغة**، مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٠، رغب.

من يخرِّجَه ويُعنَى به، ويأخذه بالطرائق المؤلّفة والألحان المختلفة، لكان يظهر أنه آية، ويصير فتنة؛ فإنه عجيب الطبع، بديع الفنّ، غالب الدين والشرف»(٤٣). فقال أبو سليمان، بعد حيرتهم فى المسألة:

«إن الطبيعة إنما احتاجت إلى الصناعة فى هذا المكان، لأن الصناعة هاهنا تستملى من النفس والعقل، وتملى على الطبيعة. وقد صحّ أن الطبيعة مرتبتها دون مرتبة النفس؛ تقبل آثارها وتتمثل أمرها، وتكمل بكمالها، وتعمل على استعمالها، وتكتب بإملائها، وترسم بإلقائها*. والموسيقى حاصل للنفس وموجود فيها على نوع لطيف وصنف شريف. فالموسيقار إذا صادف طبيعة قابلة، ومادة مستجيبة، وقريحة مواتية، وآلة منقادة، أفرغ عليها بتأييد العقل والنفس لبوسًا مؤنقًا، وتأليفا معجبًا...، وقوته [الموسيقار] فى ذلك تكون بمواصلة النفس الناطقة»(٤٤).

فالنفس ـ هنا ـ فوق الطبيعة، مكانة وقدرة؛ ومن ثم فهى قادرة على أن تملى إرادتها على الطبيعة، وأن توجّهها كيف تشاء. ووسيلة النفس إلى هذا هى الصناعة؛ أى أن الصناعة ـ ومكانها العقل، كما رأينا ـ هى الواسطة بين النفس والطبيعة، أو هى تجلّى إرادة النفس فى التأثير على الطبيعة. وهو ما يتجلى ـ هنا ـ فى صنعة الموسيقار، ويتجلّى ـ فى مجال الأدب/ الكلام ـ فى صنعة الأديب؛ فالكلام ـ عنده «مركّب من اللفظ اللغوى، والصّوْغ الطباعى، والتأليف الصناعى، والاستعمال الاصطلاحى؛ ومستملاه من الحجا، ودَرْيُه بالتمييز، ونسجه بالرِّقّة»(٤٥). فهنا يتعاون: الطبع والصنعة والاصطلاح فى إنشاء العمل الأدبى؛ من حيث تنشأ الشرارة الأولى للإبداع من الطبع / البديهة/ الموهبة، لكنها ـ إذا لم تصادف وسطًا مستعدًا لاستثمارها ـ سرعان ما تخمد وتخبو؛ وهذا الوسط المستعدّ هو الصنعة/ الروية، التى تستثمر هذه الشرارة فى إيقاد نار الإبداع الهادئة. ولهذا، فإذا كان مُستَملَى الكلام من الحجا، فإن درايته ومعرفته بالتمييز، والتمييز لا يكون إلا من «صنعة الصانع» الراسخة فى ذهنه. ولهذا أيضا، فإذا كان الطبع يعمل فى جزئيات، فالصنعة تعمل فى الكل؛ فعملها، وناتجها، معًا، «تأليف» بين هذه الجزئيات.

أما الاصطلاح فنتصور أنه يقصد به ما تعارف عليه الوسط الذى يبدع فيه الأديب، من حيث إنه لايكتب/ يقول لهذا الوسط فحسب، لكنه ـ أيضا ـ يقول من خلاله أو ـ على الأقل ـ من خلال الإطار العام الذى تعارف عليه وسطه: لغةً وأغراضا ومعانى وتصويرا.. إلخ(٤٦).

٥/٣

وإلى جانب كل من البديهة (الطبع/ الموهبة) والروية (العقل/ الصنعة)، ينبعث الكلام أيضا من «مركّب منهما»، «وفيه قواهما بالأكثر والأقل»؛ أى بزيادة قوة من القوتين أو نشاطها على الأخرى. وهذا «المركّب» هو الكمال، أو الأقرب إليه»؛ «لأن الكمال فى الوسط [أى: المركب] لا فى الطرف»(٤٧)، والطرف هو إحدى القوّتين بمعزل عن الأخرى.

وهذا «المركّب» هو مجال التنافس بين المتنافسين فى مضمار البلاغة، نظمًا كان أو نثرًا؛ فـ «التفاضل الواقع بين البلغاء، فى النظم والنثر، إنما هو فى هذا الذى يسمَّى تأليفًا ورصفًا»(٤٨). والتأليف والرّصف تعبير عن بناء بنية أدبية ـ شعرية أو نثرية ـ متماسكة الجوانب، موطّدة الأركان، مع ما قد يكون بين عناصرها من اختلاف وتنوّع.

٦/٣

ولكل حالة من الحالات الثلاث ـ أو منتجاتها، فى الحقيقة ـ ميزة أو فضيلة، ولكل منها عيب كذلك. «ففضيلة عفو البديهة أنه يكون أصْفَى»؛ أى يكون خالصًا من «شوائب التكلف وشوائب التعسُّف»(٤٩). «وفضيلة كد الروية أنه يكون أشفى»، يعنى أنه أكثر عطاء للنفس ـ من طريق العقل ـ وإقناعاً لها. «وفضيلة المركب منهما أنه يكون أوفى»(٥٠)؛ لأنه يفى بحق كل من البديهة والروية معاً، ويبرز فضيلة كل منهما، وينفى عيبها.

* الفاعل المستتر ـ فى الجمل السابقة جميعا ـ عائد إلى الطبيعة، والضمير البارز(ها) عائد إلى النفس.

«وعيب عفو البديهة أن تكون صورة العقل فيه أقل، وعيب كد الروية أن تكون صورة الحس فيه أقلّ، وعيب المركب منهما بقدر قسطه منهما [أى نصيبه من كل واحدة منهما]: الأغلب والأضعف»[٥١].

فإذا غلبت البديهة على المركب غلب عليه عيبها، أى ضعف صورة العقل؛ وإذا غلبت الروية ضعفت صورة الحس. ولابد أن يكون كمال المركب ـ كما أشرنا من كلامه ـ فى الوسط بينهما؛ أى فى استخدام كل منهما فى موضعها اللائق بها، وفى تعاون وتفاعل مع القوة الأخرى. وحينئذ سيتفوق المركب ـ ومنتجاته ـ على أى من عنصريه ومنتجاتهما.

٤ ـ

وفى ختام الليلة نفسها التى بدأنا بها ـ الخامسة والعشرين من ليالى «الإمتاع..» ـ والتى يوازن فيها أبوحيان بين النظم والنثر، يقول:

«وفى الجملة، أحسن الكلام ما رقّ لفظه، ولطف معناه، وتلألأ رونقه، وقامت صورته بين نظم كأنه نثر، ونثر كأنه نظم، يطمع مشهوده بالسمع، ويمتنع مقصوده على الطبع؛ حتى إذا رامه مريغ حلق، وإذا حلق أسفّ؛ أعنى: يبعد على المحاول بعنف، ويقرب من المتناول بلطف»[٥٢].

فأبو حيان يجعل من صفات الكلام الحسن: رقة اللفظ، ولطف المعنى، ثم تأتى «الصورة» الجامعة لهما، سواء أكانت شعراً أم نثراً، ولهذه «الصورة» بدورها صفات، ذكر منها هنا: تلألؤ الرونق، واقتراب كل من الفنين أحدهما من الآخر أو استفادته منه، ثم أن يكون الكلام أقرب إلى ما نسميه بـ «السهل الممتنع». هذه الأركان الثلاثة ـ إذا شئنا التعبير ـ هى التى تمثل ـ عند أبى حيان ـ «حسن الكلام» أو ـ إذا شئنا ـ «البلاغة».

٤/١

وإذا كان اللفظ موصوفاً ـ هنا ـ بالرقة، فليست هذه الصفة هى الوحيدة التى يمتدح بها أبو حيان اللفظ؛ ففى معجمه المادح للفظ أنه: خفيف لطيف[٥٣]، وبرئ من الغريب، وقريب ومتناول[٥٤]، وموفق، ومتخير، وخلوب، وحر، ورشيق.

وكما هو جلى، فهى صفات قد تعود إلى سهولة النطق وحسن الوقع على الأذن لتلاؤم حروفه فى بنيه الكلمة (الرقة والخفة واللطف والرشاقة)، ومن ثم فهو لافت (خلوب)، وهو لاصق بالأذهان لا يحتاج إلى طول تفتيش عن معناه (برئ من الغريب، وقريب، ومتداول فى الوسط الثقافى والإبداعى، بطبيعة الحال، لا على ألسنة العامة!)، ويمتاز على غيره بهذه السمات جميعاً، وبأداء المعنى بدقة، حتى أنه يتخير، ثم هو ـ قبل هذا كله، وبعده ـ عريق فى عربيته؛ فهو حر.

وفى المقابل، فإن أبا حيان يصف اللفظ، فى معرض التهجين والذم، بصفات هى عكس هذه التى أشرنا إليها. فهو، مثلا، يذكر أن عليا بن عيسى الوزير يقرّظ تناول قدامة بن جعفر للنثر ـ فى كتاب له ـ «بجميع ما فيه وعليه بما لم يشركه فيه أحد من طريق اللفظ والمعنى»[٥٥]، لكن أبا حيان ـ بعد اطلاعه على الكتاب ـ يعيبه ـ أو يعيب قدامة! ـ بأنه «هجين اللفظ»[٥٦]؛ أى لفظه ليس عربيا خالصا، أو أنه قبيح. ومن هذه الصفات الذامة ـ كذلك ـ تتبع الوحشى (المفرط فى الغرابة، البعيد تماما عن الاستعمال والتوقع) والجاسى (الجاف الخشن) من اللفظ.. إلخ[٥٧].

٤/٢

وقد وصف المعنى ـ فى كلام أبى حيان ـ باللطف؛ يعنى البساطة والسهولة. أما أبوسليمان فيعرف البلاغة بأنها «الصدق فى المعانى مع ائتلاف الأسماء والأفعال والحروف، وإصابة اللغة، وتحرى الملاحة المشاكلة برفض الاستكراه ومجانبة التعسف»[٥٨]. ويهمنا من هذا التعريف ـ هنا ـ وصفه المعانى بالصدق؛ ما معناه؟

من طريف ما يرويه أبوحيان أنه:

«جرى يوما بحضرة أبى سليمان حديث أحكام النجوم، فقال: من طريف ما ظهر لنا منها أنه ولد فى جيرتى ابن نباتة [السعدى، الشاعر ٣٢٧هـ ـ ٤٠٥هـ] ؟ فقيل لى: لو أخذت الطالع؟ فأخذته وعرضته على علىّ ابن يحيى؛ فعمل وقوّم؛ فقال لنا فيما قال: هذا المولود يكون أكذب الناس! فتعجبنا منه؛ فدارت الأيام حتى ترعرع الغلام وبلغ، وخرج شاعرا، كما ترى، معدودا فى عصره. ثم أنشدنا له مستحسناً...»(٥٩).

ولا يُظن فى أبى سليمان، وهو فى مجلس علمه، أنه يستحسن كذبا! بل هو يسأل فى هذا، يوما، سؤالا مباشرا؛ إذ سأل أبو زكريا الصيمرى أبا سليمان، وقد عرف لهم البلاغة، على ما أشرنا: «قد يكذب البليغ ولا يكون بكذبه خارجا عن بلاغته؟ فقال: ذلك الكذب قد أُلبس لباس الصدق، وأعير عليه حلة الحق، فالصدق حاكم. وإنما رجع معناه إلى الكذب الذى هو مخالف لصورة العقل الناظم للحقائق، المهذب للأغراض، المقرب للبعيد، المحضر للقريب»(٦٠). فالصدق والحق ـ عند أبى سليمان ـ واحد، لكن «صورتهما» تختلف من مجال إلى مجال آخر، فمجال «الصورة العقلية» وطبيعتها يختلفان ـ ضرورة ـ عن مجال «الصورة اللفظية» وطبيعتها، كما نرى عند أبى حيان، وأبى سليمان نفسه.

فـ «الصورة العقلية» هى نتاج جهد العقل فى الوصول ـ أو محاولته الوصول ـ إلى الحقيقة؛ فالعقل «يعلم حقيقة الشئ على ما هو عليه، ولا يقبل من الحس حكما، ولا يحتكم إليه أبدا»(٦١)؛ ذلك أن الحس «عامل من عمال العقل»(٦٢). ولهذا يرتبط العقل/ الفكر بالروية، فى حين تجنح البديهة إلى الحس(٦٣).

أما «الصورة اللفظية»، وهى «مسموعة بالآلة التى هى الأذن»، فإما أن تكون عجماء أو ناطقة، لكنها ـ على الحالين ـ بين مراتب ثلاث:

«إما أن يكون المراد منها تحسين الإفهام، وإما أن يكون المراد بها تحقيق الإفهام، وعلى الجميع [تحقيق الإفهام أو تحسينه] فهى موقوفة على خاص مالها فى بروزها من نفس القائل، ووصولها إلى نفس السامع. ولهذه الصورة، بعد هذا كله، مرتبة أخرى إذا مازجها اللحن والإيقاع بصناعة الموسيقار، فإنها حينئذ تعطى أموراً ظريفة؛ أعنى أنها تلذ الإحساس، وتلهب الأنفاس، وتروح الطبع، وتنعم البال، وتذكر بالعالم المشوق إليه، المتلهف عليه»(٦٤).

ويمكن القول ـ بحسب اجتهادنا فى فهم النص ـ إن مرتبة «تحقيق الإفهام» خاصة بالعقل وعمله، وإن مرتبة «تحسين الإفهام» خاصة بقوى الإبداع الأدبى، التى لا تعمل فى مجال الإفهام ـ أو لا تعمل فيه فقط ـ بل جل اهتمامها ينصب على «التحسين»؛ تحسين «رسالتها»، سواء أكانت مدحاً أم ذماً، لبلوغ أقصى تأثير لها فى نفس السامع(٦٥).

ولعل هذا ما دعا أبا حيان ـ فى معرض دفاعه عن «البيان» ـ إلى الاستشهاد بحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم، أكثر من مرة فى كل من (الإمتاع) و(أخلاق الوزيرين)؛ إذ يروى أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ سأل عمرو بن الأهتم التميمى عن الزبرقان بن بدر فمدحه؛ فقال الزبرقان: يارسول الله، إنه ليعلم منى أكثر من هذا، ولكنه حسدنى؛ فهجاه عمرو، ثم قال: «.. وما كذبت فى الأولى، ولقد صدقت فى الأخرى، ولقد رضيت فقلت أحسن ما علمت، وسخطت فقلت أسوأ ما علمت. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن من البيان لسحرا، وإن من الشعر لحكما»(٦٦). وواضح أن السحر ـ فى حديث الرسول ـ ينصرف إلى ما فى «البيان» من قدرة على التأثير فى النفس، سواء كان مادحاً أو ذاماً. وقد عرف أبوسليمان ما سماه «بالسحر العقلى» بأنه «ما بدر من الكلام المشتمل على غريب المعنى فى أى فن كان»(٦٧). والسحر عنده أربعة أضرب، أولها «السحر العقلى» وآخرها «السحر الإلهى»، وهو ما يبدو من الأنفس الكريمة الطاهرة باللفظ مرة، وبالفعل مرة(٦٨)، وأظن «البيان» داخلاً فى هذا «السحر الإلهى»

الذى «يبدو.. باللفظ». والشعر ـ بطبيعة الحال ـ لا يتخلف عنه فى هذا، بما هو ـ فى كلام الرسول، صلى الله عليه وسلم ـ متصل بالحكمة، وهى أعلى مراتب الكلام إقناعاً وتأثيراً فى وقت واحد.

بل إن فى بعض كلام أبى حيان ما يظن منه أن الناس قد تبرئ النثر من الكذب، لكنها لا تبرئ منه الشعر؛ حتى ليكاد الشعر أن يكون ألصق بالكذب منه بالصدق. يسوق أبوحيان هذه التهمة على لسان الوزير ابن سعدان فيقول، فى كلام طويل: «فإن قلت: هؤلاء شعراء، والشعراء سفهاء، ليسوا علماء ولا حكماء، وإنما يقولون ما يقولون والجشع باد منهم، والطمع غالب عليهم، وعلى قدر الرغبة والرهبة يكون صوابهم وخطأهم؛ ومن أمكن أن يزحزح عن الحق بأدنى طمع، ويحمل على الباطل بأيسر رغبة، فليس ممن يكون لقوله إتاء [ثمرة وقيمة]، أو لحكمته مضاء، أو لقدره رفعة، أو فى خلقه طهارة»[٦٩]. ثم يرد أبوحيان على هذه التهمة، أولاً، بالاستشهاد بحديث الرسول، صلى الله عليه وسلم، المار ذكره، ثم يقول:

«وكيف لا يكون ذلك كذلك وفيه [أى : فى الشعر] مثل قول لبيد:

إن تقوى ربنا خير نفل

وبإذن الله ريثى وعجل

والشعر كلام وإن كان من قبيل النظم، كما أن الخطبة كلام وإن كان من قبيل النثر. والانتثار والانتظام صورتان للكلام فى السمع، كما أن الحق والباطل صورتان للمعنى... وليس الصواب مقصوراً على النثر دون النظم، ولا الحق مقبولاً بالنظم دون النثر؛ وما رأينا أحداً أغضى على باطل النظم واعترض على حق النثر؛ لأن النثر لاينتقص من الحق شيئاً. وما أحسن ما قال القائل:

وإنما الشعر لب المرء يعرضه

على المجالس إن كيساً وإن حمقا

وإن أشعر بيت أنت قائله

بيت يقال، إذا أنشدته: صدقا».[٧٠]

فأبو حيان يبنى دفاعه عن الشعر ـ من وجهة نظر الصدق والكذب ـ على أنه والنثر من باب واحد؛ فكلاهما كلام، وإن اختلفت الصورة. من ثم فليس الصواب والحق لاصقين بأحدهما دون الآخر، كما أن الباطل والكذب ليسا مرذولين فى أحدهما مقبولين فى الآخر؛ فالحق حق، وهو مقبول فى نظم أو نثر، والباطل باطل، وهو مرذول فى أيهما. وإذا كان الشعر والنثر صورتين للكلام، فالحق والباطل صورتين للمعنى. وكل من صورتى الكلام قابلة لأى من صورتى المعنى. وهى صورة من التفرقة الشهيرة فى الفكر العربى والإسلامى بين اللفظ والمعنى[٧١].

غير أن الأمر ـ فى مجال الفن ـ ليس بهذه البساطة؛ إذ ثمة «صورة لفظية» ـ فى المرتبة الثالثة ـ لا تؤكد المباينة مع «الصورة العقلية» فحسب، بل تؤكد ـ أيضاً ـ صعوبة الحكم بالصدق والكذب العقليين أو الأخلاقيين، هى مرتبة امتزاج «الكلمة» بـ «الموسيقى». ففى هذه المرتبة لا «يلتذ الإحساس وتلتهب الأنفاس، ويتروح الطبع، وينعم البال» فحسب، بل إن المرء يتذكر بها «العالم المشوق إليه، المتلهف عليه»؛ العالم العلوى الذى هبطت النفس منه وإليه تصعد[٧٢].

وإذا كان المقصود بهذه المرتبة الغناء والموسيقى، كما هو صريح فى الكلام. فلا نظن أن هذا يمنع من اتصال الأدب بها، بخاصة الشعر. فالشعر «كلام منظوم»؛ أى بنية تتشكل على الأوزان الموسيقية المعروفة للشعر. وارتباط اللفظ فيه بالموسيقى هو الذى يجعله ـ بطبيعته ـ قابلاً للحن والغناء. قال السلامى، فيما نقل أبو حيان:

«من فضائل النظم أنه لا يغنى ولا يحدى إلا بجيده، ولا يؤهل للحن الطنطنة* ولا يحلى بالإيقاع الصحيح غيره؛ لأن الطنطنات والنقرات، والحركات والسكنات لا تتناسب إلا بعد اشتمال

* حكاية صوت الطنبور ومثله.

الوزن والنظم عليها ... والغناء معروف الشرف، عجيب الأثر، عزيز القدر، ظاهر النفع فى معاينة الروح، ومناغاة العقل، وتنبيه النفس، واجتلاب الطرب، وتفريج الكرب، وإثارة الهزة، وإعادة العزة، وادكار العهد، وإظهار النجدة، واكتساب السلوة، وما لا يحصى عدده»[٧٣].

أى ما لا يحصى عدده من الآثار!

فالكلام على امتزاج الشعر بالموسيقى، هنا، صريح ومباشر. فلا قوام للشعر بغير الموسيقى؛ موسيقاه الخاصة بطبيعة الحال؛ فـ «الحركات والسكنات لا تتناسب إلا بعد اشتمال الوزن والنظم عليها» ويظلّ قابلاً للألحان؛ فهو غناء ـ بتعبير الفلاسفة ـ بالقوّة أو بالفعل! أما الألحان فلا قيام لها ـ عنده ـ بغير الشعر؛ فالشعر هو الذى «يؤهّل للحن الطنطنة، ولا يُحلّى بالإيقاع الصحيح غيره».

وهنا لا مجال لذكر العقل ـ إلا بالمناغاة! ـ أو الإقناع العقلى؛ فالمعجم الذى يستخدمه كل من أبى سليمان ـ فى حديثه عن «المرتبة الثالثة» من مراتب الصورة اللفظية ـ والسلمى ـ فى حديثه عن «الغناء»: شرفه المعروف، وأثره العجيب، وقدره العزيز، ونفعه الظاهر.. إلخ ـ هو معجم أوثق اتصالاً بالنفس وحالاتها الحسّيّة وما فوق الحسّيّة، وصولاً إلى الروح وأشواقها، مروراً بنعيم البال، والسلوة، وتفريج الكرب، وإثارة الهزّة، وإعادة العزّة، وادكار العهد، وإظهار النجدة... وما لا يحصى عدده من الآثار ـ كما أشرنا ـ المتصلة بالنفس والروح، التى تعلو ـ ضرورة ـ على الحكم بالصدق والكذب.

٢/٤

أمّا «المركّب»، وهو الكلام الجامع للفظ والمعنى معا، والذى يمكن أن يكون «نظمًا» أو «نثرًا»، فهو «لبّ الموضوع» ـ إذا جاز التعبير ـ لأننا نقف ـ هنا ـ أمام «النصّ» نفسه، بكليّته التى هى «جوهر محيط بالأجزاء»[٧٤]؛ والأجزاء ـ هنا، كما رأينا ـ هى كل من اللفظ والمعنى.

والحديث عن هذا المركّب/ الكلى لابد أن يكون ـ ضرورة ـ حديثا عن كل من الشعر والنثر، والموازنة بينهما، وما يحسن فى كل منهما ويسوء.

*

الملاحظة اللافتة فى كل ما كتبه أبو حيان عن الشعر أنه كثيرا ـ إن لم يكن دائمًا ـ ما يستخدم مصطلح «النظم» للدلالة على «الشعر» دون تفرقة على الإطلاق؛ إذ يبدو أن هذه التفرقة الاصطلاحية لن تنشأ إلا فيما بعد.

وعلى أية حال، فلا نكاد نجد تعريفًا جامعًا للشعر/ النظم، فيما بين أيدينا من كتابات أبى حيان، إلا هذا «الحد» الذى ساقه أبو حيان عن العامرى حين سئل عن الشعر، فقال:

«كلام مركب من حروف ساكنة ومتحركة، بقواف متواترة، ومعانى [كذا!] معادة، ومقاطع موزونة، ومتون معروفة»[٧٥].

والحد/ التعريف، كما هو واضح، شكلى، لا يشير إلى أكثر من أنه ألفاظ (مبنية، بطبيعتها على متحركات وسواكن، لابد أن تكون ـ فى الشعر ـ متسقة فى ترتيبها مع ترتيب متحركات الوزن الشعرى وسواكنه)، ثم مقاطع (وحدات صوتية، لفظية وعروضية معًا)، ومتون، وقواف. وكلها دالة بطبيعة الحال على معان، توصف بأنها معادة؛ أى مكررة، كما أشرنا من قبل.

والحقيقة أن وقفات أبى حيان ـ ورجال حلقته ـ كلها بإزاء الشعر لا تزيد على رصد هذه العناصر فى الشعر/ النظم.

فقد روى يومًا فى مجلس أبى سليمان بيتين لابن محارب الفيلسوف يقول فيهما:

صدفت عن الدنيا على حبى الدنيا

ولابد من دنيا لمن كان فى الدنيا

وأدفعها عنى بكفى ملالة

وأجذبها جذب المخادع بالأخرى

فقال أبو سليمان: «هذا كلام رقيق الحاشية، حسن الطالع، مقبول الصورة، يدل على ذهن صاف، وقريحة

شريفة، واختيار محمود، وذهن ناصع، ورأى بارع»[٧٦]. ولا ندرى؛ أيجدّ أبو سليمان فى تعليقه أم يجامل؟ فالبيت الأول – بلا جدال – شديد السخافة بتكراراته المملة (الدنيا أربع مرات، عن – على فى الشطر الأول، من – من فى الشطر الثانى)؛ أما البيت الثانى فقد يستحق ما قاله أبو سليمان، أو بعضه على الأقل؛ لأن الشاعر فيه «يصور» المعنى ويجسده، وهو مالم يلتفت إليه أبو سليمان أو أبو حيان.

ويروى التوحيدى بيتين عارض بهما يحيى بن عدى خالداً الكاتب فى بيتين له، ثم قال: «وانقلب أصحابنا عنه بالضحك والتعجب. انظر كيف يسلب الفاضل توفيقه فى وقت مع البصيرة الثاقبة بالعلم!... قد دل شعره على ركاكته فى هذا الفن، والستر عليه أحسن بنا»[٧٧]. وهو تعليق عام لا يسوق إلا حكما بعدم التوفيق.

وقد يحكم على شاعرنا حكمًا عامًا، كذلك، كأن يقول – كما رأينا – عن ابن نباتة إنه «شاعر.. معدود فى عصره»، أو عن البديهى إنه «كان غسيل الشعر، سريع القول»[٧٨]؛ أى لا يستطاب كلامه[٧٩]، لأنه يتسرع فى قول الشعر ولا يتأنى حتى ينضج. وينقل عن المبرد قوله فى أبى تمام والبحترى: «أبو تمام يعلو علواً رفيعًا، ويسقط سقوطًا قبيحًا، والبحترى أحسن الرجلين نمطًا وأعذب لفظًا»[٨٠].

فهو فى الحالين، سواء كان مادحًا أو قادحًا، وسواء كان أمام نص مفرد أو شاعر، لا يحلل ولا يسوغ للأحكام التى يطلقها.

وعلى أية حال فيمكن أن نقول إن ما يجمع «رؤيتهم» للشعر قول أبى سليمان عنه:

«فأما بلاغة الشعر فأن يكون نحوه مقبولاً، والمعنى من كل ناحية مكشوفًا، واللفظ من الغريب بريئًا، والكناية لطيفة، والتصريح احتجاجًا، والمؤاخاة موجودة، والمواءمة ظاهرة»[٨١].

فهو يؤكد على براءة اللفظ من الغريب، وأن يكون التركيب مقبولاً نحوياً (اللغة، مفردة ومركبة). أما المعنى فيكون واضحًا: كنايته لطيفة، وتصريحه احتجاجًا. ثم تأتى المؤاخاة والمواءمة وما قد يشتم منهما من معنى الوحدة، لكن اللفظين ليسا دالين عليها إلا من بعيد، بخاصة وأنهم كثيراً ما ينفون الوحدة عن الشعر، حتى إن المحتجين على شرف النثر يستندون إلى أن الوحدة فيه أكثر وأظهر[٨٢].

فإذا ألقينا نظرة على طريقة «استخدامه» الشعر أو إيراده له، لوجدناه يسوقه استشهاداً على فكرة أو رأى[٨٣]، أو على حكم لغوى أو نحوى[٨٤]، أو على خلق وعادة[٨٥]. وقد يسوقه فكاهة أو عبرة، أو لمجرد أنه جزء من حكاية.. وهذا أكثر وروده.

وعلى أية حال، فيمكن – هنا – أن نردد قول أبى سليمان – وكان يقول الشعر – عن قرضهم – أى الفلاسفة والمتكلمين – للشعر؛ إذ قال:

«الإقلال من هذا الباب أولى بنا؛ فلسنا من أهل هذا الفن، وسمة التقصير لائحة علينا، ودالة على نقصنا، وإن خفى ذلك بنظرنا؛ لأن الإنسان عاشق نفسه، وليس بمؤاخذها على تقصيره»[٨٦].

أقول إننا يمكن أن نحكم الحكم نفسه على «رؤيتهم» الشعر، وليس فقط على ما يقرضونه منه!

*

أما الفن الذى برز فيه أبو حيان، إبداعًا ونظراً، بلا جدال، فهو النثر. فالتوحيدى الكاتب محفوظ المكانة عند دارسيه. وهم، وإن كانوا يبرزون تأثره بالجاحظ وإعجابه به وبأسلوبه المزدوج[٨٧]– (وأبو حيان نفسه لاينكر هذا، بل يصرح به)[٨٨] – فهم لا ينكرون عليه عبقريته، وقدراته الذاتية الفذة، وثقافته العميقة المتنوعة التى تجعله يكتب فى القضايا الفلسفية بالمقدرة نفسها التى يكتب بها أحاديثه «وحكاياته» ومواقفه مع معاصريه التى كانت تثير فيه أشد مشاعر الغيظ والحسد[٨٩].

فى مفتتح (الإمتاع والمؤانسة) يضع أبو حيان على لسان الوزير أبى عبدالله العارض كلاما يصف به ما ينبغى أن يكون عليه «كتابه»؛ فيقول:

«.. وليكن الحديث، على تباعد أطرافه، واختلاف فنونه، مشروحاً، والإسناد عالياً متصلاً، والمتن تاماً بيناً، واللفظ خفيفاً لطيفاً، والتصريح غالباً متصدراً، والتعريض قليلاً يسيراً؛ وتوخ الحق فى تضاعيفه وأثنائه، والصدق فى إيضاحه وإثباته؛ واتق الحذف المخل بالمعنى، والإلحاق المتصل بالهذر، واحذر تزيينه بما يشينه، وتكثيره بما يقلله، وتقليله عما لا يستغنى عنه؛...، واقصد إمتاعى بجمعة نظمه ونثره، وإفادتى من أوله إلى آخره؛ فلعل هذه المثاقفة تبقى وتروى، ويكون فى ذلك حسن الذكرى. ولا تومئ إلى ما يكون الإفصاح عنه أحلى فى السمع، وأعذب فى النفس، وأعلق بالأدب؛ ولا تفصح عما تكون الكناية عنه أستر للعيب، وأنفى للريب...»[٩٠].

ولنلاحظ - هنا - أن الكتابة ليست أصلاً، وإنما الأصل هو «الحديث»، والمشافهة؛ ولهذه تقاليدها التى تلقى بظلالها - كما سنرى - على «الكتابة»، حتى تصبح الكتابة حديثاً، والحديث كتابة. وإذا كان الوزير - أو أبو حيان - يلتفت إلى البقاء والذكرى، فوسيلته إلى ذلك «الرواية» لا «الكتابة»، أو الرواية ولو كانت مكتوبة ومدونة.

والحديث - أولاً - لابد أن يكون متباعد الأطراف، مختلف الفنون؛ لأن بقاء الحديث فى موضوع واحد أو فن بعينه داعية ملال وضجر. وهو - ثانياً - يأخذ شكل «الرواية» المتعارف عليها فى الثقافة العربية الإسلامية، التى استمدت تقاليدها من رواية «حديث» الرسول، صلى الله عليه وسلم - من انقسام الحديث إلى متن - يوصف، هنا، بأنه «تام بين» - وسند، عال متصل. كما ينبغى أن يكون الحديث - ثالثاً - واضحاً، بيناً؛ فهو «مشروح»، و «التصريح غالب متصدر، والتعريض قليل»، إلا أن يكون فى الحديث ما يخل بآداب المجلس أو يعيبه أو يفتح باب الأقاويل فيه؛ حينئذ تكون «الكناية» ضرورة، واستخدامها لا يخل بشروط الحديث، بل يكون استخدامها «أستر للعيب، وأنفى للريب».

وعلى المحدث - رابعاً - أن يتوخى الحق فيما يورده من حديث أو خبر، مستعيناً بالصدق فى إيضاحه وإثباته. وللحديث - قبل هذا كله وبعده - «معنى» ينبغى حفظه، وقوام به يتماسك؛ فقد يخل الحذف بالمعنى، ويخرج التطويل إلى الهذر؛ فكثرة الكلام تقلل من المعنى أو القيمة، وكذلك حذف ما هو ضرورى لا يقوم المعنى إلا به. فالمعنى أساس لا ينبغى للفظ أن يهدمه، كما أن اللفظ ضرورة، ولا ينبغى للمعنى أن يجور عليه. يقول الوزير - أو أبو حيان: «ولا تعشق اللفظ دون المعنى، ولا تهو المعنى دون اللفظ»[٩١]، بل من الضرورى الموازنة بينهما.

والهدف من الحديث - أولاً وآخراً - هو الإمتاع والإفادة؛ الإمتاع بالحديث كله، وللجوارح كلها، حتى السمع؛ فاللفظ ينبغى أن يكون «خفيفاً لطيفاً»، والإيماء ينبغى ألا يكون فيما «يكون الإفصاح عنه أحلى فى السمع»، ما لم يكن الإيماء أو الكناية ضرورية، كما أشرنا. ومع هذا كله فينبغى أن يكون الحديث مفيداً «من أوله إلى آخره»؛ ليكون كما قال عمر بن عبدالعزيز: «إن فى المحادثة تلقيحاً للعقول، وترويحاً للقلب، وتسريحاً للهم، وتنقيحاً للأدب»[٩٢].

هذا المثل الأعلى الذى يصوره أبو حيان على لسان الوزير هو المثل الأعلى للكتابة/ الحديث أو الحديث/ الكتابة - إذا جاز التعبير! - التى غلبت على كثير من كتب الأدب والأخبار فى التراث العربى الإسلامى، والتى دفع إلى كتابتها تقديمها فى مجلس من مجالس الخلفاء أو الوزراء أو غيرهم من الكبراء، أو أمل تقديمها فى مجلس من هذه المجالس، أو لأنها دونت فى مجالس علم من أفواه أصحابها مباشرة وهم يلقونها.

ومع هذا، فإن للكتابة عند أبى حيان فنوناً أخرى، ولكل فن من هذه الفنون بلاغته، كما أن للحديث، كما رأينا، بلاغته.

من هذه الفنون: الخطابة، وبلاغتها فى أن «يكون اللفظ قريباً، والإشارة فيها غالبة، والسجع عليها مستولياً، والوهم فى أضعافها سابحاً؛ وتكون فقرها قصاراً، ويكون ركابها شوارد الإبل»[٩٣]. فالخطابة مواجهة مباشرة مع الناس تستهدف بلوغ هدف معين عندهم؛ قد يكون إثارة وتحميساً؛

تخويفاً وتهديداً؛ ترغيبا وتشويقاً.. إلخ. ولهذا فمساحة الإقناع فيها ضيقة بعامة، والأساس فيها هو «التأثير». ولبلوغ هذا الهدف – التأثير – يغلب على الخطابة: قرب اللفظ (سهولته ويسره)، وغلبة الإشارة (فلا مجال للشرح والإسهاب)، واستيلاء السجع (استغلالاً للخاصة الموسيقية فيه؛ وللموسيقى هزة فى النفس لا تنكر)، وتخلل الوهم فى أضعافها (الوهم «هو إدراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات»[٩٤]، وقضاياه كاذبة و«سفسطائية»[٩٥]؛ يعنى أن الخطبة تحتمل «بعض» الكذب والسفسطة يسبح فى أثناء الكلام! (يقول أبوسليمان للجرجانى الكاتب: حكم الكتاب وأصحاب الخطابة مخايل، تصدق قليلاً وتكذب كثيراً؛ ليس لها رسوخ فى القلب، ولا ثبات فى العقد[٩٦]!). وأخيراً، فالخطيب يركب «شوارد الإبل»؛ أى يستعين فى كلامه بما شاع من شعر أو نثر يستشهد به[٩٧].

«وأما بلاغة النثر فأن يكون اللفظ متناولاً، والمعنى مشهوراً، والتهذيب مستعملاً، والتأليف سهلاً، والمراد سليماً، والرونق عاليا، والحواشى رقيقة، والصفائح مصقولة، والأمثلة خفيفة المآخذ، والهوادى متصلة، والأعجاز مفصلة»[٩٨].

و«النثر» – هنا – هو «الكتابة»، وبلاغتها لابد أن تكون مختلفة – وإن كان ثم عنصران مشتركان هما: اللفظ المتناول، والمعانى السهلة المشهورة – من حيث تتاح للكاتب الفرصة للمراجعة والتنقيح/ التهذيب. وموضوع الكتابة – وإن اختلفت مواده – لابد أن يجمعه جامع «التأليف السهل»، وأن يستهدف «مراداً سليماً» وأن تكون الكتابة، بعد هذا، جميلة جذابة (الرونق عالٍ)؛ جوانبها رقيقة، ومتنها مستو، وأمثلتها خفيفة المأخذ. أما «الهوادى»، فربما قصد بها التفصيلات (الأفكار الجزئية؛ الآراء؛ الأحداث.. إلخ) التى تقع فى الكتابة وينبغى أن تكون متصلة فى تماسك، كأن بعضها آخذ برقاب بعض. وأما «الأعجاز» فهى الأصول التى تنبنى عليها الكتابة، وينبغى أن تكون مفصلة.

«وأما بلاغة المثل فأن يكون اللفظ مقتضباً، والحذف محتملاً، والصورة محفوظة، والمرمى لطيفاً، والتلويح كافياً، والإشارة مغنية والعبارة شاعرة»[٩٩].

فالمثل – كى يشيع – ينبغى أن يكون فى أقل حيز ممكن من الكلام (يكون اللفظ مقتضباً، والحذف محتملا)، وأن يأخذ من الشائع بقدر ما يستطيع (الصورة محفوظة، والعبارة سائرة)، ومغزاه مكشوف تماماً (يكون المرمى لطيفاً، والتلويح كافيا، والإشارة مغنية). وهذا كله لا يتوقف عند «صياغة» المثل فقط، بل هو ألزم فى الاستشهاد به فى المواقف المماثلة (وربماكان الغرض الأخير، الاستشهاد بالمثل، هو المقصود من الكلام، ولا ينفى هذا الغرض الأول، الصياغة أو الصك).

ويضيف أبو سليمان إلى هذه «البلاغات» الثلاث: «بلاغة العقل»، ونظن أنه يقصد إحسان العقل تبليغ أفكاره، وذلك بأن يكون:

«نصيب المفهوم من الكلام أسبق إلى النفس من مسموعه إلى الأذن، وتكون الفائدة من طريق المعنى أبلغ من ترصيع اللفظ وتقفية الحروف، وتكون البساطة فيه أبلغ من التركيب، ويكون المقصود ملحوظاً فى عرض السنن، والمرمى يتلقى بالوهم لحسن الترتيب»[١٠٠].

والكلام فى معظمه يدور حول سرعة توصيل «المفهوم» بأيسر السبل؛ المفهوم المؤدى فى بساطة، يكون أسبق إلى النفس من المسموع فى الأذن (وهى مبالغة لا بأس بها!)، وهو ملحوظ فى عرض الطريق، ويتلقى بالوهم لحسن الترتيب. وحينئذ تكون أية زيادة فى الأداء أو رغبة فى تجميله (ترصيع اللفظ، وتقفية الحروف، والتركيب) عوامل تعويق لهذا الأداء البسيط السهل الذى يبلغ هدفه من أقصر طريق.

«وأما بلاغة البديهة فأن يكون انحياش اللفظ للفظ فى وزن انحياش المعنى للمعنى، وهناك يقع التعجب للسامع؛ لأنه يهجم بفهمه على ما لا يظن أنه يظفر به، كمن يعثر بمأموله فى غفلة من تأميله...»[١٠١].

فالبديهة تقع على ما يبحث عنه السامع، لكنه لا يأمل فى العثور عليه فتقدمه هى – البديهة – إليه؛ فتكون

المفاجأة والتعجب. فبلاغة البديهة فى أنها تقع على لمحات نادرة، ثم يكون أداؤها بالقدر نفسه من الندرة؛ إذ ينقاد اللفظ للفظ - فى أدائها - انقياد المعنى للمعنى، فكلاهما - اللفظ والمعنى - يفيضان فى سهولة ويسر.

ثم يقف أبو سليمان، أخيراً، عندما يسميه بـ «بلاغة التأويل»، وهى التى:

«تحوج، لغموضها، إلى التدبر والتصفح، وهذان [التدبر والتصفح] يفيدان من المسموع وجوها مختلفة كثيرة نافعة. وبهذه البلاغة يتسع فى أسرار معانى الدين والدنيا، وهى [المعانى] التى تأولها العلماء بالاستنباط من كلام الله - عز وجل - وكلام رسوله - صلى الله عليه وسلم - فى الحرام والحلال، والحظر والإباحة، والأمر والنهى وغير ذلك مما يكثر..»(١٠٢).

فهى بلاغة القدرة على استنباط معنى أو حكم أو رأى من كلام - فى الدين والدنيا - تأويلاً لهذا الكلام على وجه أو أكثر من وجوهه. ووسيلة كثرة السماع من العلماء وأصحاب الرأى، وكثرة التأمل/ التدبر/ التصفح فى هذه النصوص المتأولة، وفيما يدور حول هذه النصوص من كلام؛ ليصل المتأول - بهذا كله - إلى مطلوبه.

ولابد لقارئ هذه «التقسيمة» لفنون البلاغة أن يلاحظ كيف أن أبا سليمان بدأ بفنون نثرية ثلاثة، هى: الخطابة والكتابة والمثل، ثم انتقل إلى «مصدرين»، هما: العقل والروية (ويمكن أن يصدر عنهما شعر بقدر صدور النثر مع تفاوت فى نسبة الصدور)، ثم يقف أخيراً عند «آلية» من آليات التفكير، هى: التأويل - ليجعل لكل فن أو مصدر أو آلية بلاغته الخاصة التى تميزه عن غيره، وإن اشتركت هذه البلاغة مع غيرها فى بعض العناصر.

*

ويوازن أبو حيان بين الشعر/ النظم والنثر فى مواقف عدة فى كل من (الإمتاع) و(المقابسات)، وهى موازنة تأخذ لها اتجاهات عدة، لعل أهمها: أصل كل واحد منهما فى النفس؛ ومدخل كل واحد منهما إلى النفس.

«قال أبو سليمان، وقد جرى كلام فى النظم والنثر: النظم أدل على الطبيعة؛ لأن النظم من حيز التركيب. والنثر أدل على العقل؛ لأن النثر من حيز البساطة»(١٠٣)؛ لأن فى النظم عنصراً أساسياً ليس فى النثر، هو الوزن، يخرج بالكلام عن البساطة إلى التركيب؛ والتركيب سمة من سمات الطبيعة والحس؛ ولذا كان الوزن معشوقاً لهما(١٠٤). أما العقل فيطلب المعنى؛ «فلذلك لا حظّ للفظ عنده، وإن كان متشوقاً معشوقاً»(١٠٥). فاللفظ - عند العقل - لا وزن له، أو هو - على الأقل - فى مرتبة متأخرة عن مرتبة المعنى. وهى وجهة نظر مفهومة من عاملين فى مجال الفلسفة والمنطق وعلم الكلام؛ اللفظ - عندهم - «معرض وإناء وظرف»(١٠٦)، فى حين أن المعنى هو «مطلوب النفس»؛ لأن الألفاظ «من أمة الحس، والمعانى المقولة فيها من أمة العقل»(١٠٧).

وهذا الارتباط بين الشعر والطبيعة من جهة، والنثر والعقل من جهة أخرى، يترتب عليه - عندهم - ارتباط الشعر بالحس/ الألفاظ ووقعها فى السمع، وارتباط النثر بالمعانى ووقعها فى النفس والعقل؛ فـ «الألفاظ تقع فى السمع؛ فكلما اختلفت كانت أحلى، والمعانى تقع فى النفس؛ فكلما اتفقت كانت أحلى»(١٠٨). ذلك أن الحس - والسمع منه - من شأنه «التبدد فى نفسه، والتبدد بنفسه»؛ أما المعانى فـ «تستفيدها النفس، ومن شأنها التوحد بها والتوحيد لها»(١٠٩). وهذا ما يجعل «الوحدة فى النثر أكثر، والنثر إلى الوحدة أقرب»؛(١١٠) لأنه مبنى على العقل/ المعنى، والعقل يميل إلى الوحدة، والمعانى تميل إلى الاتصال والترابط.

ويفهم من كلام أبى حيان وأصحابه عن النثر أن الشعر/ النظم غير هذا؛ فهو ابن الحس، والحس مولع بالألفاظ، وبالتغيير؛ ومن ثم «فكلما اختلفت كانت أحلى»، كما رأينا:

ومع هذا كله، فالأمر - فى المآل الأخير - ليس على هذا الجمود والانقطاع بين القوى المبدعة فى النفس، من جهة، والقوى المستقبلة فيها من جهة أخرى. فعند أبى سليمان أن العقل نفسه:

«يتخير لفظاً بعد لفظ، ويعشق صورة بعد صورة، ويأنس بوزن دون وزن؛ ولهذا شقق الكلام بين ضروب النثر وأصناف النظم. وليس هذا للطبيعة، بل الذى يستند إليها ما كان حلواً فى السمع، خفيفاً على القلب؛ بينه وبين الحق صلة، وبين الصواب وبينه آصرة. وحكمها [الطبيعة] مخلوط بإملاء النفس، كما أن قبول النفس راجع إلى تصويب العقل».

ثم قال :

«ومع هذا ففى النثر ظل النظم، ولولا ذلك ما خف ولا حلا ولا طاب ولا تحلا؛ وفى النظم «ظل النثر، ولولا ذلك ما تميزت أشكاله، ولا عذبت موارده ومصادره، ولا بحوره وطرائقه، ولا ائتلفت وصائله وعلائقه»(١١١).

فالعقل نفسه ليس خلواً من الإحساس بالجمال، حتى إنه «يتخير لفظاً بعد لفظ، ويعشق صورة بعد صورة، ويأنس بوزن دون وزن». وإذا كان ما يستند إلى الطبيعة هو «ما كان حلوا فى السمع، خفيفاً على القلب»، فلابد ـ كذلك ـ من أن يكون «بينه وبين الحق صلة، وبين الصواب وبينه آصرة». و«الحق» و«الصواب» من مصطلحات العقل ولاشك.

لهذا كله تختلط أحكام الطبيعة بأحكام العقل، كما يحاول كل من النثر والشعر/ النظم أن يستعير من صاحبه أفضل ما عنده؛ فأخذ النثر يميل إلى أن يكون ـ بالرغم من ارتباطه بالعقل/ المعنى ـ حلوا، خفيفاً، طيباً، متأنقاً؛ ولم يعد الشعر يقف عند الحلاوة فى السمع والخفة على القلب، بل اتجه إلى ائتلاف «وصائله وعلائقه»، أى إلى الوحدة، التى هى سمة من سمات النثر، على ما أشرنا.

ولهذا ، كذلك، جاز للقومسى أن يتحدث عن «البيان» بالمعنى العام للفظ، الذى يرادف «البلاغة»؛ إذ بعد أن يتحدث عن الألفاظ والمعانى، يقول:

«وإذا وفيت البحث حقه فإن اللفظ يجزل تارة ويتوسط تارة، بحسب الملابسة التى تحصل له من نور النفس، وفيض العقل، وشهادة الحق، وبراعة النظم...

ومدار البيان على صحة التقسيم، وتخير اللفظ، وترتيب النظم، وتقريب المراد، ومعرفة الفصل والوصل، وتوخى الزمان والمكان، ومجانبة التعسف والاستكراه، وطلب العفو كيف كان»(١١٢).

فقوى الإبداع، هنا، مجتمعة: نور النفس/ الطبيعة/ البديهة، وفيض العقل/ الروية، وشهادة الحقّ/ معرفة الوجود وتأمّله، وبراعة النظم/ الدربة/ الصناعة، وهى تعمل جميعا فى تحقيق معنى البيان. والبيان ـ فى حدّه الأعلى، وسواء أكان شعراً أم نثراً ـ يتحقق باجتماع هذه الصفات التى أشار إليها، وهى صفات، كما نرى، تعود إلى اللفظ المفرد (تخيّر اللفظ)، والأداء المركّب (ترتيب النظم، ومعرفة الفصل والوصل)، والمعنى (صحّة التقسيم، وتقريب المراد)، ومراعاة المقام (توخّى الزمان والمكان)، مع مجانبة التعسّف والاستكراه، وطلب العفو/ البساطة والسهولة كيف كان هذا.

ـ ٥ ـ

وللكتابة عند أبى حيّان أهمية بالغة، ومن هذه الأهمية للكتابة يستمد الكاتب أو البليغ نفسه أهميته. يقول أبو حيّان عن الكتابة/ البلاغة ـ فى معرض حواره مع ابن عبد الله حول الحساب والبلاغة، وقد قال له إن «إحدى الصناعتين هزل [يعنى البلاغة] والأخرى جد [يعنى الحساب]»:

«.. البلاغة هى الجدّ، وهى الجامعة لثمرات العقل؛ لأنها تحقّ الحقّ وتبطل الباطل على ما يجب أن يكون الأمر عليه؛ ثم تحقيق الباطل وإبطال الحقّ لأغراض تختلف، وأغراض تأتلف، وأمور لا تخلو أحوال هذه الدنيا منها من خير أو شرّ، وإباء وإذعان، وطاعة وعصيان، وعدل وعدول*، وكفر وإيمان. والحاجة تدعو إلى صانع البلاغة وواضع الحكمة وصاحب البيان والخطابة؛ وهذا هو حدّ العقل، والآخر حدّ العمل»(١١٣).

* العدول: الجور.

والبلاغة - هنا - بلاغتان - إن جاز التعبير! - إحداهما «تحقّ الحقّ وتبطل الباطل على ما يجب أن يكون عليه الأمر»؛ أى تحقّ الحقّ وتبطل الباطل فى ذاتيهما ولذاتيهما، دون غرض عمليّ أو هوى شخصيّ أو حتى دنيوىّ، بل هو «وضع للحكمة» فى ذاتها ولذاتها؛ وهذا هو «حدّ العقل». أما الأخرى فهى البلاغة «العملية» التى تستهدف تحقيق أغراض عملية وبلوغ «أمور لا تخلو أحوال هذه الدنيا منها من خير وشرّ...».

وهذا ماتجده عند كتّاب الدواوين والوزراء والخطباء السياسيين.. إلى آخر هذه الفئات من صنّاع البلاغة وأصحاب البيان والخطابة؛ وهذا هو «حدّ العمل».

وعلى أية حال، فالكتابة/ البلاغة هى الجامعة لثمرات العقل؛ العقل فى ذاته مبرأ من الأغراض العملية الضيقة، وكذلك العقل «العملىّ» المثقل بهذه الأغراض، الذى لا بأس عنده - تحقيقاً لأغراضه، الخاصّة، أو العامة - أن يحقّ الباطل ويبطل الحقّ؛ لأنه يرى فى هذا تحقيق «المنفعة»، ومنفعته هى الخير!

والبلاغة/ الكتابة - فى الأحوال كلها - «شرف»؛

«وأشرف الصناعات يحتاج إليها أشرف الناس. وأشرف الناس الملك؛ فهو محتاج إلى البليغ والمنشئ والمحرّر؛ لأنه لسانه الذى ينطق به، وعينه التى بها يبصر، وعيبته* التى منها يستخرج الرأى ويستبصر فى الأمر»(١١٤).

قد يفهم من هذا أن شرف الكتابة، ومن ثمّ الكاتب، مستمدّ من شرف الملك المحتاج إليها، وهذا واضح فى الكلام. لكننا يمكن أن نفهم أيضاً - بل لابدّ أن نفهم - أن حاجة الملك - والمملكة - إلى الصناعة ترتبط بشرف هذه الصناعة فى ذاتها؛ وإلا ما كان الملك - على شرفه وقدرته - «محتاجاً» إليها، وأن شرف الصناعة شرف لصاحبها - الكاتب/ البليغ - الذى ينطوى فى ذاته - كذلك - على شرف ذاتىّ، يؤهله لأن يكون «العين.. والعيبة.. واللسان» للملك.

ولهذا، وجب أن يكون المنشئ - فى المملكة - واحداً؛ لأن «هذا الواحد، فى قوّته، يفى بآحاد كثيرة، وهؤلاء الآحاد ليس فى جميعهم وفاء بهذا الواحد..»، كما أنه - كذلك - «لا يجوز أن يكون له شريك؛ لأنه حامل الأسرار، والمحدِّث بالمكنونات، والمفضى إليه بمكنونات الصدور»(١١٥).

واضح أن دفّة الحديث كلها قد تحوّلت إلى «الكتّاب العمليين» أو كتاب الدواوين. ربما لأن مجال الحديث والجدل - كما أشرنا - كان عن فائدة كلّ من الحساب والبلاغة للمملكة، وربمّا لأن الكتابة الديوانية كانت تشكّل هما ملحّا لأبى حيّان، رغبة فى التخلص من «محنة» الوراقة التى أتعبته وأزعجته وحرمته الحظّ الذى كان يراه لنفسه فى الحياة!

هل يمكن أن نسحب الحديث على ضرورة البلاغة/ الكتابة ووظائفها على الشعر؟

قياساً على ما قاله أبو حيان على البلاغة الكتابة نستطيع أن نقول - استنتاجاً - إن فى الشعر القسمة نفسها؛ ما يمكن أن نسميه الشعر فى ذاته؛ ولذاته، وهو ما يكتبه/ يقوله الشاعر تعبيراً عن نفسه وعن موقفه من الحياة والكون، ثم «الشعر العملى»، الذى يحقق للشاعر أغراضه، وللدولة وللملك أغراضهما، وهو مانعرفه فى شعر المدح والهجاء السياسيين، الذى كان واسع الشيوع فى الحياة العربية الإسلامية. والحياة فى مستوييها: العام والرسميّ، تجعل من اللونين - أيا ما كان رأينا فيهما! - ضرورة من ضرورات الحياة، بما يقضيان فيها من حاجات، تبدأ من إرضاء الذائقة الفنية وإغنائها، وتنتهى إلى قضاء الحاجات العملية، لكل من المخاطِب والمخاطَب معا، مروراً بكثير من الحاجات النفسية والجمالية التى يشبعها الفن بعامة، والشعر بخاصة.

- ٦ -

هذه الصورة التى حاولنا رسمها - مع مافيها من كثير من النقص وعدم الإحاطة - لفكر أبى حيّان الأدبى، تكشف

* العَيْبة: ما يجعل فيه الثياب. وعيبة الرجل: بطانته وأهل سره وأمانته. متن اللغة، عيب.

عن كثير من جوانب الأصالة فى هذا الفكر، التى ربما كان أهمها كشفه الجذور المختلفة والمتنوعة للإبداع فى النفس الإنسانية، من البديهة إلى الروية إلى المركّب منهما، ثم توقفه عند السمات الخاصّة لفنون أدبية لم تشبع فى تراثنا النقدىّ، بخاصة فنون النثر: الكتابة، والخطابة، والمثل، والتأويل.. إلخ. وتمييزه ـ فى الكتابة/ البلاغة ـ بين الكتابة لذاتها والكتابة لأغراض عملية، ثم حديثه عن ضرورتها ـ بخاصة فى إقامة الملك، وغير ذلك من جوانب.

ومع هذا، فلا شك فى أن أبا حيّان ـ وجماعته ـ وقعوا فى كثير مما وقع فيه الفكر الأدبىّ العربى، بعامة، من التمييز بين اللفظ والمعنى ـ بالرغم من محاولاتهم للتقريب ـ مع عدم تمييزهم بين الصدق الأخلاقىّ والصدق الفنىّ ـ بالرغم من المحاولة، كذلك! ـ مع تمسكهم بكثير من الاصطلاحات الشائعة ـ الغامضة، مع هذا ـ فى وصف اللفظ والمعنى والفكرة.. إلخ.

ومع هذا كله. فلا بدّ من التأكيد ـ مرّة أخرى ـ أن هذا كله لا يعدو أن يكون «محاولة» سبقتها محاولات، ولا بدّ أن تصاحبها وتتلوها محاولات أخرى، تستكمل ما فات هذه المحاولات جميعا من كمال وإحاطة بجوانب هذا الفكر الأدبىّ لأبى حيان؛ لأنه ـ بلا جدال ـ فكر يستحق ما يبذل فيه من جهد.

هوامش وتعليقات:

(١) هو الوزير أبو عبد الله العارض، ابن سعدان، وزير صمصام الدولة البويهى. راجع مقدمة أحمد أمين الإمتاع والمؤانسة (نسخة مصوّرة عن الطبعة الأولى من المكتبة العصرية، بيروت، د. ت) ص د ـ ى.

(٢) السابق، ١٣١/٢.

(٣) قارن: **المقابسات**، ط. حسن السندوبى، ط ثانية مصوّرة، دار سعاد الصباح ١٩٩٢، المقابسة ٣٤، ص ١٩٢ ومابعدها.

(٤) **الإمتاع** ١٣١/٢.

(٥) السابق، ١٣٢/٢.

(٦) ابن قتيبة: **الشعر والشعراء**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط. ثالثة، القاهرة ١٩٧٧، ٩٦٤/١.

(٧) السابق، ٩٧/١ ـ ٩٨.

(٨) **الإمتاع والمؤانسة**، ١٦٢/٣ ـ ١٦٣.

(١٠) السابق، نفسه.

(١١) السابق، نفسه؛ السؤال.

(١٢) السابق، ص ٢٣٩.

(١٣) السابق، ص ٢٣٨؛ السؤال.

(١٤) محمود قاسم: **فى النفس والعقل، الفلاسفة الإغريق والإسلام**، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٤٩، الفصل الثالث عن: طبيعة النفس.

(١٥) السابق، ص ٧١.

(١٦) السابق، ٨٦ (مع تغيير الضمير من المؤنث إلى المذكر).

(١٧) السابق، ص ٩٢.

(١٨) **الإمتاع والمؤانسة**، ١٤٢/٢.

(١٩) السابق، ص ١٣٤.

(٢٠) **المقابسات**، ص ٢٣٩.

(٢١) راجع: **المعجم الفلسفى**، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩، مادتى: حدس، حَدْسيّة.

(٢٢) **المقابسات**، ص ٢٣٨.

(٢٣) السابق، ص ٢٣٩.

(٢٤) ألفت كمال الروبى: **نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين**، دار التنوير، بيروت ١٩٨٣، ص ٤٦.

(٢٥) **المقابسات**، ص ٢٣٩.

(٢٦) السابق، نفسه.

(٢٧) السابق، ص ٣١٤.

(٢٨) راجع: محمد الحافظ الروسى: **جودة الشعر عند نقاد القرن الرابع الهجرى بين الطبع والصنعة**، عالم الفكر، المجلس الوطنى للثقافة، الكويت - يناير - يونيو ١٩٩٤، ص ٢٦٠ ومابعدها.

(٢٩) **الإمتاع والمؤانسة**، ١٣٢/٢ . قارن، أيضا، ١٢٨/٣.

(٣٠) **المقابسات**، ص ٢٣٨.

(٣١) السابق، ص ٢٣٩.

(٣٢) السابق، نفسه.

(٣٣) السابق، نفسه.

(٣٤) قارن **الإمتاع** ١٣٨/٢.

(٣٥) **المقابسات**، ص ٢٣٨.

(٣٦) السابق، ص ٢٣٩.

(٣٧) السابق، ص ٢٦٠.

(٣٨) السابق، ص ٢٦١.

(٣٩) **الإمتاع والمؤانسة**، ٧٠/١ - ٩٦.

(٤٠) السابق ٧٣/١.

(٤١) السابق ٨٩/١.

(٤٢) **المقابسات**، ص ١٦٣.

(٤٣) السابق، نفسه.

(٤٤) السابق، ص ١٦٤.

(٤٥) **الإمتاع**، ١٠/١.

(٤٦) قارن المقابسة السادسة، ص ١٤٥، حيث يقول القوسى: «فإن اللفظ يجزل تارة ويتوسط تارة...، وقد يتفق هذا لتعويل الإنسان بمزاجه الصحيح... وقد يفوته هذا الوجه فيتلافاه بحسن الاقتداء بمن سبق بهذه المعانى إليه؛ فيكون اقتداؤه حافظا عليه نسبة البيان على شكله المعجب، وصورته المعشوقة..».

ويعرف تاريخ النقد العربى معارك، لم تتوقف، حول شعراء كأبى نواس وأبى تمام والمتنبى لخروجهم فى شعرهم على مألوف ما كان للشعراء قبلهم أو فى عصورهم، وألفت فى هذه المعارك كتب معروفة.

(٤٧) **المقابسات**، ص ٢٣٩.

(٤٨) **الإمتاع**، ١٣٢/٢.

(٤٩) السابق، نفسه.

(٥٠) السابق، نفسه.

(٥١) نفسه.

(٥٢) السابق، ١٤٥/٢.

(٥٣) السابق ٩/١.

(٥٤) السابق ١٤١/٢.

(٥٥) السابق ١٤٥/٢ - ١٤٦.

(٥٦) السابق، ١٤٦/٢.

(٥٧) فى كتاب أبى حيان **أخلاق الوزيرين** (ط. محمد بن تاويت الطنجى، دمشق ١٩٦٥) أمثلة لاتكاد تحصى على هذه العيوب فى كلام الصاحب بن عباد وابن العميد؛ راجع مثلا، ص ١٠٤ - ١٠٥، ص ١٣٥، ص ٣٩٤.

(٥٨) **المقابسات**، ص ٢٩٣.

(٥٩) السابق، ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

(٦٠) السابق، ص ٢٩٣.

(٦١) **الإمتاع** ١٣٦/٣.

(٦٢) السابق، نفسه.

(٦٣) السابق، نفسه. لاحظ تعبير التوحيدى أن البديهة «تجنح» إلى الحسّ؛ لأنها تبدأ - فى مراحل الحياة الأولى للإنسان - بمباشرة الحس، وتظلّ مرتبطة به، وإن كانت قادرة - مع هذا - على السمو عليه فى أحكامها ومدركاتها.

(٦٤) **الإمتاع** ١٤٤/٣.

(٦٥) قارن **المقابسات**، ص ١٧٠.

(٦٦) **الإمتاع** ١٦٣/٣، **وأخلاق الوزيرين**، ص ٨، ص ٤٧٢، وفيها: إن من البيان لسحراً فقط.

(٦٧) السابق، ١٦٤/٣. وارتباط السحر بالكلمة معروف منذ بدء معرفة الإنسان بقدرتها على التأثير؛ فنشأت الترانيم الدينية، والأساطير، والهجاء.. إلخ. راجع، مثلا، إرنست فيشر: **ضرورة الفن**، ترجمة: أسعد حليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١، ص ٤٤ ومابعدها.

(٦٨) **الإمتاع** ١٦٤/٣.

(٦٩) **أخلاق الوزيرين**، ص ٧.

(٧٠) السابق، ٨ ـ ٩.

(٧١) راجع، مثلا، «ضروب الشعر» أو «أقسامه» بين اللفظ والمعنى عند ابن قتيبة: **الشعر والشعراء** ٧٠/١ ومابعدها.

(٧٢) راجع: محمود قاسم، السابق، ص ٨٦.

(٧٣) **الإمتاع** ١٣٦/٢.

(٧٤) **المقابسات**، ص ٣١٨.

(٧٥) السابق، ص ٣١٠.

(٧٦) السابق، ص ٢٩٧.

(٧٧) السابق، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

(٧٨) السابق. ص ٢٩٨.

(٧٩) راجع، الزمخشرى: **أساس البلاغة**، غسل.

(٨٠) **الإمتاع** ١٨٦/٣.

(٨١) السابق ١٤١/٢.

(٨٢) السابق ١٣٣/٢.

(٨٣) راجع، مثلا، **الإمتاع** ٦٣/١، ١١٠.

(٨٤) راجع، مثلا، السابق ١١٨/١.

(٨٥) راجع، مثلا، السابق ٩٤/١.

(٨٦) **المقابسات**، ص٢٩٩.

(٨٧) زكى مبارك: **النثر الفنى فى القرن الرابع**، المكتبة العصرية، بيروت د. ت، ١٦٧/٢.

(٨٨) يقول أبو حيان عن الجاحظ فى **أخلاق الوزيرين**: إنه «واحد الدنيا»، ص ٤٢. ويحكى فى الإمتاع عن ثابت بن قرة الحرانى قوله إن أمة محمد ـ ص ـ فضلت بثلاثة: عمر بن الخطاب فى سياسته، والحسن البصرى فى زهده وحكمته، والجاحظ؛ «فإنك لا تجد مثله، وإن رأيت مارأيت رجلا أسبق فى ميدان البيان منه». ولأبى حيان كتاب فى تقريظ الجاحظ، ذكره ياقوت: معجم الأدباء، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩١، ٢٨٩/٤.

(٨٩) زكى مبارك، السابق ١٦١/٢ ومابعدها.

(٩٠) **الإمتاع**، ٨/١ ـ ٩.

(٩١) السابق ١٠/١.

(٩٢) السابق ٢٦/١.

(٩٣) **الإمتاع** ١٤١/٢.

(٩٤) الشريف على بن محمد الجرجانى: **التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣، مادة: وهم.

(٩٥) السابق، مادة: الوهميات.

(٩٦) **المقابسات**، ص ٣٠٠.

(٩٧) يقول العرب: قافية شرود، أى شائعة. أحمد رضا. **متن اللغة**: شرد.

(٩٨) **الإمتاع** ١٤١/٢.

(٩٩) السابق، نفسه.

(١٠٠) السابق ١٤١/٢ ـ ١٤٢.

(١٠١) السابق ١٤٢/٢

(١٠٢) السابق، نفسه.

(١٠٣) **المقابسات**، ص ١٤٥.

(١٠٤) قارن السابق ٢٦١. وفى رأى أرسطو أن الفن نشأ فى حياة الإنسان لحبه المحاكاة، ولتعلقه باللحن والإيقاع. راجع: **فن الشعر**، ترجمة: عبدالرحمن بدوى، دار الثقافة، بيروت د. ت، ص ١١، ص ١٣.

(١٠٥) المقابسات، ٢٤٥.
(١٠٦) السابق، نفسه.
(١٠٧) السابق، ١٤٥.
(١٠٨) السابق، ١٤٤.
(١٠٩) السابق، ١٤٥.
(١١٠) السابق، ٢٦١.
(١١١) السابق، ٢٤٥ ـ ٢٤٦.
(١١٢) السابق، ١٤٥.
(١١٣) الإمتاع ١٠١/١.
(١١٤) السابق، ١٠٢/١.
(١١٥) السابق، نفسه.



الكتابة
فى أدب أبى حيان التوحيدى

كمال إسماعيل*

الانبراء لفهم طبيعة الكتابة فى أدب أبى حيان التوحيدى لا يحق إلا بمقوم قوى من فقه اللغة، والقواعد، والأساليب، لإدراك الحقائق كاملة دون أشباحها، خلاف ما اختزل به كاتب مقدمة (الإمتاع والمؤانسة) الأستاذ أحمد أمين كل تصاريف الرجل وجهده المشهود بإجمال فى قالبين اثنين كثيرا ما يلاحقان تراث القرون الأولى بالإدانة، وأول القالبين الازدواج، وثانيهما الإطناب، أو الإطالة[١]. وما نعنى بفقه اللغة هو فهمها، وما نقصده بالقواعد هو قوانين النحو والصرف والصوت.

وتعريف الأسلوب يقع للطريقة، وهى تحَدُّ فردا، أو جماعة تبوأوا فى أحد العصور مكانة للكتابة فى نوع catégorie بعينه. ومعاقد الأسلوب هى فى اللغة، وفى النحو. والأسلوب فى تأصيله هو «بلاغة جديدة»[٢]، وهو وجه البيان الذى يشمر فى صفوة من الوسائط تعبيرا محددا بعزائم فاعل متكلم، أو كاتب[٣].

* باحث مصرى

وتأذن أية جملة أدبية فى مستوى من لقطاتها المتتابعة sequences بعد تفكيكها لقارئ الحداثة modérnité بالإخلاد إلى قدر من الجذاذ، بمعونة من مؤونة النص نفسه، كيما يختلف إلى مشيمة الجملة، أو إلى جرثومتها أو نواتها، دون إخلال بالجسر القديم الراصد لدستورها، وعلائقها بالكلام parole، من محور الصوت أو الفصاحة أو البلاغة العربية التى تقف على أعراف النظير isotope والضد opposé والدلالة الحاضنة أو الحافة (فى الطباق والمقابلة وعلمى البيان والمعانى)[٤].

لقد وطأ أبو حيان أرض الجملة من باب الكلام، كما أسلف ذلك النحاة العرب، والكلام فى أسفارهم هو اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليها، وهو اسمان أو فعل واسم، أو فعل أمر يستوجب فاعلا مستترا[٥]، وليست الجملة بمفيدة فائدة الكلام خاصة. وإنا لنقول: هذه جملة الصلة، وهى لا تفيد، ونردد: تلك جملة الشرط، وجملته وحدها، أو الجواب وحده، لا يفيد أيهما، ونهتف: هذه جملة اعتراض، والاعتراض يقف على حرف، وقد يفيد أو لا

يفيد، ونبث فى جملة الابتداء أو الجملة الصغرى أو الكبرى نبأ، وأيما فضاء كتابى أو قولى امتلأ بنبأ، فهو مفيد[٦].

إن أبا حيان فى دخوله إلى الجملة من باب الكلام على ملأ، على الرغم من انتفاء العثور على الأصل الكلامى لجمله، لن يبدو بعيدا عن إلهام تمتع به الإنسان وحده فى حقل النطق المفيد، والكتابة، بالإملاء لقلمه، أو لقلم ناسخ كاتب.

لقد أراد أبو الوفاء من أبى حيان سرد ما دار بينه وبين ابن سعدان، وزير صمصام الدولة، من حديث استقام لأربعين ليلة، سامر فيها أبو حيان جليسه، قبل أن يجوز على الوزير القتل فى سعاية بوشاية، أخذه بها صمصام الدولة فقتله عام ٣٧٥ هـ. ولكن أبا حيان وجد مشروعه محسوما للرسالة فقال: «إن أذنت جمعته كله فى رسالة»[٧].

ولقد عرف العرب فن الرسائل ودبجوها لملوكهم ولكبرائهم، ولإخوانهم، وراعوا فى أوائلها خطبة الجمعة، بما صار إطارا منها منذ القرون الإسلامية الأولى، كما يرجح بلاشير، مثالا للوعظ وللبيانات السياسية بصفة نهائية، وبما اقترنت بالنص القرآنى، وبالحديث النبوى، وبالمثل السائر، وبالشاهد الشعرى، على نحو أدخل النثر الأدبى، فيما بعد، إلى مائدة الأدب العربى رديفا للشعر[٨].

وقد اختلفت الجملة الخطابية إلى رسالة أبى حيان لترجمان من الإثارة والإقناع لا بمتن الأحاديث الجزافية التى كانت تتشعشع بها المجالس فى بغداد فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى، وفيها من الدارج العامى ما هو مرصود مقروء كالاستفهام «بايش» الذى تابعناه أيضا مع العهد المملوكى، لكن اختلاف الجملة الخطابية إلى الرسالة جاء بحدود الكتابة بما يصار إليه من إلحاق أو حذف أو تقديم نبأ، أو تأخيره، بالطريقة ذاتها التى يرجى فيها الإلمام بسيرة أدبية، ويتم فيها إجلاء مرحلة، لتحتلها مرحلة أخرى موحية بينة، فى تتابع جديد لا يراد به وجه الإنباء وحده[٩].

وسنعرض لأسلوب أبى حيان فى الكتابة، فى ثلاثة ألوان من الجمل: أول هذه الألوان الجملة الخطابية، ثم الجملة الشعرية، ثم الجملة الإفهامية.

١ ـ الجملة الخطابية:

قال أبو حيان فى مستهل كتابه (الإمتاع والمؤانسة):

«بسم الله الرحمن الرحيم

نجا من آفات الدنيا من كان من العارفين ووصل إلى خيرات الآخرة من كان من الزاهدين، وظفر بالفوز والنعيم من قطع طمعه من الخلق أجمعين، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبيه وآله الطاهرين»[١٠].

أ ـ تحليل التتابع الأول:

سنستقبل البسملة المندوبة من فاتحة الكتاب ومن الخطاب الدينى، متعاقدة مع الحمد، فى تسليم إليها واحد، وفى تتال اسمى لا نجده بفصلهما المنصوص فى الآى الكريم، بل وصله التحدث، بثلاث جمل تامة، مفيدة، بينهما معطوفة عليها جملة الحمد، دون أن تعطل النون فى الوقت نفسه، فى أقفال الجمل الثلاث فى (العارفين وفى الزاهدين، وفى أجمعين) من التحاق البسملة والحمد ببنية التتابع، أو نيته كما هى فى الفاتحة، أو الكتاب الكريم، فالصوتان الجهوران فى حرفى الميم والنون لن يعدا المرسل إليه عن مخرجيهما المتشابهى المجال، اللذين يحال فيهما الصوتان من الفم إلى الأنف، مع شئ من الحفيف لا نكاد نسمعه.

وسنستكشف بعد قليل أننا لن نفارق الصوتين، حين نعلم أن المتتابعات Sequences مبنية بالترابط ببعضها جميعا، بوحدة من الأضداد[١١].

ونعود إلى الجمل النونية الثلاث المعطوفة، وهى ماضية الأفعال تفيد المضارعة لنتثبت من أنها خصت بلون من الصلة مرهف، يصلح لأن نتصرف فيه بالتقديم وبالتأخير للتفكيك، فنتقدم بأداة الصلة، وهى الاسم «من» على أنها اسم شرط يستحق الصدارة فنظفر بجمل صغرى، أصيلة، جديدة، فعلية أيضا، معلنة على السطر، لا تضطر إلى فضلة الصلة، وقد صارت نصوصا شرطية قوية، تنتسب إلى البنية العميقة لفن الخطابة[١٢].

وتقول الجمل الشرطية الجديدة التى تقدمها اسم الشرط: من كان من العارفين، نجا من آفات الدنيا، ومن كان

من الزاهدين، وصل إلى خيرات الآخرة، ومن قطع طمعه من الخلق أجمعين، ظفر بالفوز والنعيم.

العودة بالتفكيك:

وهذه الصور المستصلحة المنحازة إلى الفهم، بما صححت الجمل الصغرى بعد تفكيكها لصوب الجدارة القياسية، العقلية، الحفية بالأصول، نقلت السجع المراد لتنضيد الكتابة فى (العارفين والزاهدين وأجمعين) من مقار توطيئه لأعجاز الجمل إلى أواخر أقفال صدورها، فتنصلت الكتابة من عقودها التى كانت تبرك عليها بطواعية.

وهكذا، نضطر إلى أن نعود بالتتابع إلى شكله المسجوع الذى قامت عليه الكتابة، فكما أن للإنسان قدرة عجيبة فى حدود الكفاءة اللغوية compétence، وتنص على استطاعته أن ينتج جملا غير محدودة، لم يلق إليها السمع من قبل، ولم يتصل بها لسانه، وفق قواعد محدودة، وأن ينهض بها بالأداء pérformance الذى لا يتقيد بالقواعد كثيرا، كما يجد شومسكى[١٣]، فإنه يمكنه أن يملى على قلمه منها ما يشاء، أو يفضى به إلى قلم ناسخ آخر، لا بالتتالى التلقائى الذى ينشأ على مدارجه الكلام، بل بالتنقيح والتجويد وبالرويد والأناة، لحذو قد يرجعه القهقرى بالخامة إلى درجة الصفر، لفهم الحياة والبيان، ليشن الكتابة الأولى والثانية والمزيد، حتى تعلن الكتابة النهائية وجهها على الورق، وتهل بطلعتها السنية بقدر المستطاع . ونعنى بالكتابة الكتابة البريئة من لغة التقارير السطحية، واللغة المصطلحية التى بإمكانها أن تقسم ناتج اللسان إلى لغات متعددة داخل اللغة الواحدة، وفق حلقات زمانية فكرية معينة، كما حدث فى اللسان الأوروبى، فى انقياده لمبادئ الكلاسيكية، ثم البورجوازية، ثم الواقعية[١٤].

ب ـ التتابع الثانى:

نجد مجد الخطبة يستحوذ على الحركة الثانية، أو التتابع الثانى فى سجل الرسالة، وننقل فقرتها وتقول:

«أما بعد، فإنى أقول منبها لنفسى ولمن كان من أبناء جنسى: من لم يطع ناصحه بقبول ما يسمع منه، ولم يملك صديقه كله فيما يمثله له، ولم ينقد لبيانه فيما يريغه إليه ويطلعه عليه؛ ولم ير أن عقل العالم الرشيد، فوق عقل المتعلم البليد؛ وأن رأى المجرب البصير، مقدم على رأى الغمر الغرير فقد خسر حظه فى العاجل، ولعله أيضاً يخسر حظه فى الآجل»[١٥].

تحليل التتابع الثانى:

لقد جذبت الخطبة كذلك الكتابة من الرسالة فى هذا التتابع بالفصل (بأما بعد) التى أخذت نتفة من الغرض كعادة خطبة الجمعة، لما قبل الفاصلة (أما بعد) و[illegible] عامته إلى ما بعدها.

ولقد استرد فارق الرسالة من الخطبة الكتابة إلى الرسالة، فهذه لابد أن تراعى اللياقة مع درجة المرسل إليه. ولذلك انحرف التحذير فيها بأدب إلى نفس المرسل، لا إلى المرسل إليه (أقول منبها لنفسى) ثم ترفق وهو يعود ليتجه إلى المرسل إليه بفروض الشروط والجواب، بعبارة «ولمن كان من أبناء جنسى» المهذبة التقية.

إن حظ الرسالة المسولة لترجمان عن الكلام، إلى جانب أسلوب الشرط الصريح، يقع على حد الكتابة écriture بمرافق خمسة، يرتكز بها فى عزائمها، ابتداء بالسين الصافرة، فى مطلع الفقرة بعد الفاصلة، لمرتين مرة فى «نفسى» فى آخر السطر الأول فى الجملة الأولى، ومرة أخرى فى عجزها فى جنسى، ثم بالهاء المتنفسة، شبه اللينة فى حشو الجمل الثلاث التالية وفى أعجازها لإتاحة السجع، ثم بالدال الشديدة فى الجملة (الخامسة)، فى «ضرب» الجملة وفى عجزها، ثم بالراء المتوسطة الشدة، فى وسط الجملة السادسة، وفى قفلها، ثم باللام الجانبية المرققة فى وسط الجملة الأخيرة لغرض من السجع أيضا وفى خاتمتها.

هذا إلى جانب تتابع من الأضداد يواطئ السجع المتوازى وفى المرافق السالفة لغاية الإيجاز والدلالة، كما فى «نفسى وأبناء جنسى» و«الرشيد، والبليد» و«البصير والغرير» و «العاجل والآجل» مع توافر وحدة أضداد فى الأصوات المؤلفة لوحدات السجع أنفسها، كما فى السين والدال، والراء واللام، كما سنرى فى مثال على الأقل .

ويعد تركيب التتابع بالفصل ثم بالوصل، ثم بفصل ما بعد القول، والتنظيم الداخلى بطرائق من السجع ذات ركائز، ثم بمضادات السجع من الكلام المطلق على سجيته، هو الدرجات البنائية المرادة لتوطين الديباجة فى محك للخطابة وللرسالة والكتابة، يضاف إلى ذلك التفات إلى سقف زمانى، دقيق تحدده الفصلات والوقفات وأولية هذا التتابع. وهذا السقف الزمانى مستعار من شعيرة الجمعة، الموزع بيانها على المنبر وفق ساعة مقررة ملزمة، تقنن فقراتها لمواقعها وللمتلقى.

والتأطير الكتابى، الزمانى الحادث، مجانس لما يمليه الترقب المحال إلى المتلقى من ذخر من جنس من الرسائل والخطب، مخزون فى مستوى من الوعى أيضا بتفصيله، وعصوره، نتيجة لاستقبال أجيال سابقة منهما، قد تتخلص، فى جنس الخطبة، إلى نموذج أعلى مباشر من خطبة الوداع، مع إحساس بالظهيرة لعله يرجع إلى ما كان يكنه العلية من العلماء والفقهاء وكتاب الإنشاء فى الدواوين، من الوفاء إلى ساعة مائية أو رملية، أو مزولة، تلزم الأئمة والمأمومين بالتوقيت الصحيح، وبالضبط، نحيلها نحن بدورنا الآن إلى ساعة «زمبركية» دقاقة نمطية، أو أخرى شريطية تلقائية، يدوية، مبرمجة، أو حديثة أوروبية ترتل الأذان، هى منبه فى الأسواق العربية.

ولا شك أن استقرار النسق الأول من الوجهة الشكلية بمركز يرمز إلى البطولة ويتجه إلى الوسط، ويتسلط على الداخل، وهو الفاعل وهو أداة الصلة «من» التى تعمل كذلك للشرط وللاستفهام فى مقامين آخرين، ثم طواف الأداة الواحدة هذه على أنهار الجمل الثلاث الصغرى الفعلية، وقد سحبت واو العطف وظيفتها معها لثلاث مدد، هى سعة هذه الجمل الثلاث، بما فى الواو من سلطان على الإشراك فى الحكم، قد عمل على وقوع النسق الثانى فى تتابعه المميز مبتدئا بالشرط بمفارقة مع النسق الأول البرئ من صدارة أداة الشرط، لينير بالأداة لمرة واحدة فى أوله، بعد أن أغناه النسق الأول عن زيادة الإنارة بها وجعل من الأداة نفسها علامة سيميائية أشبه ما تكون بذراع ميزان محايد، ينفذ إلى الخير والشر وإلى الخيرة والجبر، فيقسمهما بكفتين متقابلتين[١٦].

دلالة التتابعين الأول والثانى:

عمل التتابع الثانى المتعلق بعواقب معطاة عن معصية الناصح، والصديق، والعالم والمجرب، بالتكاتف مع التتابع الأول المبين لطريق الفوز فى الدنيا والآخرة، على الإحالة إلى أحد حقول الحياة الفاعلة بصفة مبدئية، فى مستوى الدلالة، هذا الحقل هو التجارة، بإيكال شروط أربعة بجزاء واحد صارم، هو الفعل الماضى «خسر» الدال بعدد من الكلمات هى «حظه»، وحرف الجر «فى» و اسم الفاعل «العاجل» على فقدان لحظة أو برهة فى برنامج الربح الدنيوى، كالارتزاق بالمسامرة أو المنادمة أو السمسرة فى مجلس الشراب.

وأشار مضارع الفعل نفسه «يخسر» بالتعلل بالحظ وباسم الفاعل «الآجل» إلى التنازل عن الزمن السرمدى، وهو كذلك الغد المقبل، بساعاته، وسنواته وبرامجه التى قد تمتد إلى داخل الجنة، بما فيها من أشجار وأنهار وذهب وفضة، وأزواج مطهرة.

والعاجل والآجل هما سعتان زمانيتان أو شعبتان متوالدتان من البرهة الحاضرة التى يمكن تثبيتها fixing بالعمل، فيصبح العاجل هو الآجل دون نكوص أو رجعة. كما يمكن إرجاء هذه البرهة وتفريغها، فيصير العاجل هو الآجل أيضا، لكنه هو الآجل العاجل العاطل الذى لا يتفق مع النظرة العلمية المادية التى تتحرى الصحة المعملية المواتية، وبما يخالف البصيرة البراجماتيكية النفعية كذلك، التى تضع خطواتها وعقلها مع اللحظة العملية المفيدة، ولو تنصلت من ولائها الواحد الجامد لماضى معتقدها[١٧].

جـ ـ التتابع الثالث:

يقول هذا التتابع فى ديباجة (الإمتاع والمؤانسة):

«قد فهمت أيها الشيخ ـ حفظ الله روحك، وكل السلامه بك، وأفرغ الكرامة عليك، وعصب كل خير بحالك، وحشد كل نعمة فى رحابك، ورحم هذه الجماعة الهائلة ـ من أبناء الرجاء والأمل ـ بعنايتك ... فهمت جميع ما قلته لى بالأمس فهما بليغا»[١٨].

تحليل التتابع الثالث:

يتألف هذا التتابع من جملة ابتدائية مؤكدة يتوسطها النداء مقرونا بهاء التنبيه، وهذه الجملة المؤكدة آتية من وقف محكم، تحدده نقطة، يتحقق بها الفصل. وتتبع الجملة شرطة تحدو سبع جمل معترضة، انتقل الشرط بها إلى أسلوب دعاء هو الجمل المعترضة بذواتها.

وقد تطور الدعاء من الشرط، مع عنصر الزمن المكنوز فى البنية المثالية الزمانية للمقدمة/ الخطبة، ومع الانتقال من الفروض العامة فى الشروط ونتائجها، وهى الأحكام القياسية أيضا، إلى الامتثال لمفرد مواجه واحد، هو المقصود بذاته، وهو أبو الوفاء الذى أوصل أبا حيان إلى ابن سعدان، وأوصاه به خيرا.

وستقبض المقدمة لأجله، قبل أن تتفصل بالليالى، ليلة فليلة، بمنهج الأثر الفارسى ألف ليلة وليلة، على تقليد المديح المعهود فى شكل الكتابة العربية الأدبية الطويلة الأولى أو القصيدة المأمومة للحرب، ثم للتمول مع فارق يضاف، هو اللجوء إلى الله عز وجل وتسفيه الذات البشرية، لذلك فإن التحور جذرى وطولى، وداخلى وخارجى، ولذلك أيضا فقد حاد إلى ضمير المخاطب المتضاعف النفوذ وحده، فى خواتيم خمس من الجمل، أعلنت الكاف، سواء فى اسم، أو فى حرف على الورق.

والدعائيات التى دانت للمخاطب بخمس جمل نفعية، هى ذوات التراتيب الأولى، فلا حرج من كثرتها لمخدوم يألف أمثالها من خادمه، أو خادم الوزير، بوصف أبى الوفاء هو الوسيط[19].

ولقد انصرف الدعاء من المخاطب إلى مدعو لهم فى ذيل النسق فى الجملة (السادسة) الاعتراضية، وفق اللياقة كذلك فى أدب الرسائل، فى الترتيب العددى المهم «ارحم هذه الجماعة».

وقد أبى النص فى آخره، فى أدب نحوى بليغ جم أن يغادر كاف المخاطبة مع غلبة المدعو له، دون أن يشير بها، فامتثل إليها فى القفل «بعنايتك» ليلتزم كذلك بحالة حادة من السجع الموطأ لخطاب مباشر صريح تضغط على علامته بالكاف، التى تكاد تخرج إلى العلامة العددية السيميائية[20].

إن إدخال الأغيار المدعو لهم من قبل، بأسلوب الإثبات أو الإيجاب لمرة واحدة، فى آخرة هذا النسق، كان هو الإذن للاستمرار بهم، والتقدم فى سجل علامتهم علانية فى ضمير الغائبين بإجمال، فى أقفال نسق دعائى تال تتقدمه أداة النهى.

د ـــ التتابع الرابع:

يقول هذا التتابع:

«لا قطعك من عادة الإحسان إليهم، ولاثنى طرفك عن الرقة لهم، ولازهدك فى اصطناع حاليهم وعاطلهم، ولارغب بك عن قبول حقهم لبعض باطلهم، ولا ثقل عليك إدناء قريبهم وبعيدهم، وإنالة مستحقهم وغير مستحقهم أكثر مما فى نفوسهم وأقصى ما تقدر عليه من مواساتهم، من بشرٍ تبديه، وجاه تبذله، ووعد تقدمه، وضمان تؤكده، وهشاشة تمزجها ببشاشة.... إلخ»[21].

إن هذا النسق ليختلف عن سابقه فى أن الدعاء ينهى، كما فى التجارة، عن خلة غير مستحبة غير مربحة، قد يكال بمواعينها للأشياع، وقد لعبت الضدية فى رسمها دوراً فاعلاً. إن إدخال الأغيار، المدعو لهم من قبل بأسلوب الإثبات أو الإيجاب لمرة واحدة فى آخرة النسق السالف، كان هو الإذن، كما أسلفنا، للرسو عليهم، والتقدم بهم.

على أن اللام الناهية لم تتغوط بالجمل الفعلية الصغرى أيضا لهؤلاء التبع المتمولين، إلا بعد التفسح للمدعو له، بخمس جمل فى النسق السابق خالية من لا الناهية، للتأدب الذى لا يبتعد عن مصطلح الأدب فى المفهوم العربى القديم، وهو رياضة النفس ومحاسن الأخلاق[22].

وينبغى ألا يغيب عن أذهاننا أن هذا الحشد الجديد من الدعائيات فى هذا التتابع الذى لم تتخل كاف المخاطب عن أواسطه، ولم تنتحله شارتها بإجماع، يضاف إلى حساب الجمل المعترضة التى يمكن أن نحصى منها جمهرة بغير سحنة واحدة، تفصل بين المنادى والإفادة العزيزة، لكن الجمل هذه لم تنقطع عن الدلالة بعلامات، وإن لم تتم

الإفادة السطحية المباشرة عن جملة الابتداء التى تعار للإفهام، إلا بعد المسافة التى قد ينزاح بها التعبير النثرى إلى فضاء قولى يمكن أن يكون من قصيدة قديمة مقدمتها، ونقدره بوصف الناقة التى تستحيل إلى نعامة تطير، لأن هرا بريا عضها، أو هى حصان عجيب يهرع، ويقضى العرف بأن يقيد الأوابد.

وسيضطر المرسل فى الجمل الدعائية السالبة هذه، بعد عدد إضافى جديد مقيس ومفيد من الاعتراض، إلى أسلوب من الاستئناف ضرورى، داخل أسلوب الدعاء، ليجدد ما يحتمل أن ينساه المرسل إليه من بدء، لتعاقب هذه الجمل الاعتراضية التى أذن واحد من أكثر النحويين احتجاجا لنا بعلمه، وهو الزمخشرى، بسبع منها للجملة الواحدة [٢٣].

إن الكاتبين غير النحاة، وهم فى القرن الرابع الهجرى غيرهم فى القرون الأولى الإسلامية، فقد امتاز هذا القرن بمعاجزة كل فريق للآخر. ويكفى أن نستحضر عادات المتنبى اللغوية والإعرابية، وخصوماته، وشوارد أبى العلاء وانفتاحه على الغريب ومن الغريب شعر الجان [٢٤].

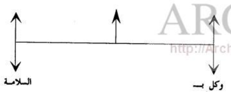
هـ ـ عطف النسق والتتابعات والتوليد:

لاريب أن عطف النسق قد عمل فى كل من أسلوبى الشرط والدعاء على تحريك البداية إلى وسط، وإلى نهاية، فى الدفة الزمانية، وهى المدة، والترتيب الذى يتقيد به العطف بالواو، ثم فى الضفة المكانية، وهى الحيز، بتكرير المقولة، ليس بالضبط فى الألفاظ، ولا بالمرادفات المتطابقة، أو بالمفارقات الشاذة، بل بالتوليد génération [٢٥].

وهذا ينصرف من سواعد المفردات إلى مقارباتها فى مواد القاموس، إذا أفرغت كل كلمة مرسلة (بفتح السين) حمولتها، وانقلبت إلى طاقة مرسلة (بالسين المكسورة)، وأصبحت خصبة إلى ما لا نهاية له، بالحصص منها. والمثال هو فى توليد الفعل «وكل» مع حرف التعدية «الباء» فى الجملة الثانية الدعائية من النسق الأول الموجب، من فعل سبقها موجب أيضًا فى الجملة الأولى، هو «حفظ»، وهو الفعل الأساسى الأول فى مادته التى تشتمل على «حرس» كذلك والفعل «وكل بـ» فى المعجم.

ولم يجلب هذا التوليد للجملة تطابقًا فى مفرداتها مع الجملة الأولى، أو مرادفات ماسة، أو متناقضات حادة، بل تجاورًا وإفساحًا، لتوالد آخر فى الحيزين الزمانى والمكانى؛ فالجملة الثانية المولدة، على سبيل المثال، لا تتساوى بعدد مفرداتها مع الجملة الأولى، إلا إذا استحضرنا مسمى فاعلها الضمير (فى الجملة الثانية) وهو لفظ الجلالة، فى أذهاننا لاحترام قاعدة نحوية تنبه إلى أن الضمير المستتر لايعمل بنفسه، بل يضطلع بالعمل مسماه [٢٦].

وتختم المغايرة، مع مقوم التوليد، ومع التحرر من الضائقة اللغوية فى حروف الفعل الواحد، انزياح بعض دوال الجملة المولدة من مناصبها، دون تحطيم هذه المناصب، (التى تمثل نظامًا واحدًا للجمل الثلاث، من فعل وفاعل ومفعول بصفة أساسية) للإتيان بدوال جديدة، لهذه المناصب، دون مصاعب تنشأ، كما يوضح التخطيط التالى:



ويعمل عطف النسق لمجال لا يكتفى فيه بجملة المعطوف عليه وحدها، مع وجود التأليف أو التتالى الولود المنتج للكلام، ثم للكتابة، وانجذاب طائفة من الألفاظ المحتملة إلى قطب المعقود، وطائفة أخرى إلى رحى المحلول فى التقسيم العربى المنطقى القديم للكلام [٢٧].

ومن الطبيعى ألا تتعارض منطقية التتابعات مع مقوم أساسى فى بناء الأشكال فى الطبيعة، سبق أن لمسناه، وهو وحدة الأضداد المتحكمة حتى فى التوائم التى تخرج من بويضة واحدة [٢٨].

هذا يعنى أنه لا ينبغى أن يغيب عن أذهاننا النظير isotope فى الجمل الفعلية الثلاث التى تتقدم جمل الصلة، وهذا النظير واحد بالتقريب يمكن أن نحصره فى الفعل

«نجا»، كما ينبغى أن نديم تخيلنا للضد opposé أو شبهه فى جمل الصلة، وتتحقق له الوحدة أيضًا، ويمكن أن نحاصره فى «الزاهدين». وننتقل إلى معرفة حقليهما المرجعيين وأحدهما «الحياة الدنيا» وثانيهما الآخرة.

ولنراجع لسبيليهما المخطط التالى:

الحقل المرجعى	الوصف	النظيـر	الضـد	الحقل المرجعى	الوصف
الآخـرة (النجاة)	معنوى	نجا ↓ ظفر	من العارفين ↓ من الزاهدين ↓ قطع طمعه	الحياة الدنيا (الزهـد) × المتاع	مـادى

٢ ـ الجملة الأدبية (الشعرية)

الجمل النثرية المتملية المتروية، التى نفترض أنها ستتكاثف بعد الجمل الخطابية الشرطية والدعائية، فتنشط للأدب وندعوها الشعرية، على سبيل الجواز، سيتم تسودها فى حينها، من التدرج المحكم القائم فى الطبيعة فى وسائط الإبلاغ، ومن المثابرة على المنطق، إلى الوجود الحى لعنصرى الإشارة والإيماء المكفولين لقسم من الوجود، كنسبة الماء إلى اليابسة، والظلال إلى الحرور والأخضر إلى الحالك السواد، وبعض الأصوات المتكررة فى الطيور المغردة فى الغاب، فى قياسها إلى النعيق المنفر والمنفرد الأجش، أو النعيب المنزوى الخشن الأبتر، أى النسبة كذلك التى تستقدم النثر من مستوى استدعاء شارد الشعر، كما تخيلها ابن قتيبة، منذ أكثر من ألف ومائة عام «بالماء الجارى والشرف العالى والمكان الخضر الخالى»[٢٩].

وهذه الجملة الأدبية ستتقاضى الحركة والسكون، وهما العياران الكونيان المتضادان اللذان تقوم عليهما الموسيقى، وعليهما أنشأ الخليل بن أحمد نظامه الرياضى فى العروض[٣٠]؛ وهو ما ستماحكه الجمل، بأصوله، دون استطراد أو ضلاعة.

إن جملتنا الشعرية المعنية ستجتاز طريق الإقناع المبين بدلائله اليقينية وبجداوله المقررة المبيتة إلى البرهنة الناشئة على حجيتها بدوالها الشعرية التخيلية بذواتها، بوصفها وسيلة وغاية، لاتخرج بها عن قانون هو ذاته كينونتها. وبمعنى آخر لن تصدف عن بنيتها المتحققة الذائبة فى بنية أخرى أوسع. فى القبيل نفسه، هى شعرية نظرية مجردة، تحد الجنس الأدبى وتراقبه.

أ ـ التتابع الأدبى (الشعرى) الأول:

يقول هذا التتابع:

«توقع قلة غفولى عنك، وكأنى بك وقد أصبحت حران حيران يا أبا حيان، تأكل إصبعك أسفًا، وتزدرد ريقك لهفًا، على مافاتك من الحوطة لنفسك، والنظر فى يومك لغدك»[٣١].

تحقيق هذا التتابع:

لن نقف طويلاً عند توثيق هذه العبارة بصاحبها، فالعبارة مقولة لأبى الوفاء وهى من تأليف أبى حيان ومن ترتيب أسلوبه، فهى لبنة فى بناء أرحب وأكبر. وهناك قرينة رواها أبوحيان نفسه تنقل العبارة إليه، والرسالة ما زالت تصارع وجودها الشكلى، بين المشافهة والسرد، وصوغها النهائى، فى التحرير ثم التحبير، أى التحسين، عن تحذير أبى الوفاء إياه

من الحذف المخل بالمعنى والإلحاق المتصل بالهذر، على أن يترك له الزيادة فى الحسن، كما يشاء «واعمد إلى الحسن فزد فى حسنه، وإلى القبيح فانقص من قبحه»[٣٢].

وثمة سند قدمه كاتب مقدمة (الإمتاع والمؤانسة) أحمد أمين، لايستبعد فيه أن أبا حيان قد تزيد «واخترع أشياء لم تجر فى مجلس الوزير، فقد عرف عنه أمثلة من هذا القبيل»[٣٣]. ولهذا السبب وجد أن أبا حيان رجا أبا الوفاء أن يظل الكتاب سرا، فقد ألفه فى حياة الوزير وخشى أن يطلع عليه فيعلم مقدار ما تزيد.

وبكف اللحظ برهة عن قرين العبارة من اسم، نجد أن كلماتها انحنت لمهندس آخر غير أبى الوفاء، ليس إلا أبا حيان الذى محصها للسياق وامتحنها لمبادئه، وأجراها على سننه، بل استأصل شافة خامتها كعادته، وأرسل العبارة بالحس الزمانى الأدبى الروائى الذى تعلق ساعته على النص كله لتدس التوازن بين ماهو خطابى، ونمطى، ونقلى، وما هو انبساطى، شعرى، اختراعى وحسى، مقفل كطبيعة اللغة، وليخفى أبو حيان، بأخلاق الكتابة، المقتولة بحثًا، غريزة أبى الوفاء الهامشية القاتلة فى تعقب الخبء الدفين، والتجسس على ذات البين، وذات الصدور.

تحليل الجزء الأول من التتابع:

لا يعزب هذا الجزء فى إسناده عن تعلة قيام الجملة الخطابية الشرطية أو الدعائية، من ارتباط للإبلاغ؛ فقد اتصل بضمير المخاطب «الكاف» فى ثمانى كلمات ما بين حرف، واسم، وفعل، والتحق بضمير المواجهة فى حالة الفاعل، وهو التاء فى نهاية فعل واحد، هو الفعل الناسخ «أصبح»، كما استهل بحرف الأمر والمضارعة للمخاطب وهو التاء، أوائل ثلاثة أفعال هى: توقع وتأكل وتزدرد.

وسنجد أسلوب التشبيه يحكم بجهازه هذا التتابع بهدف البلاغة بعد جملة فعل الأمر، وهى: «وتوقع عدم غفولى عنك».

والجهاز المذكور هو «كأن» المأثور عنها أنها حرف من أخوات «إن» بعد فتح همزتها وزيادة أداة التشبيه الأصلية عليها، وهى الكاف، لتصير بها «كأن» كلمة واحدة مركبة، لا تخلو من معنى «أن المصدرية» بعد التشبيه بها(٣٤).

وهذه الأداة المركبة «كأن» انصبت على ضمير المتكلم «الياء» لتشير إلى أبى الوفاء الذى ينوب فى الإبلاغ عنه الراوى أبو حيان بالمواجهة معه، ثم عملت الأداة المركبة «كأن» فى شبه جملة الاتصال «بك» أى بالراوى أبى حيان، بحرف الباء المتعدية إلى ضمير يرمز إلى أبى حيان نفسه، بوصفه صاحب الإصباح المتوعد به.

لقد نقل التشبيه وجملة الحال المسبوقة بالواو، التى قد تنوب عنها فى برهان على صحتها «إذ» الفجائية، كلا من المتكلم أبى الوفاء والمخاطب (الراوى) أبى حيان، وهو صاحب الحال، إلى بطلين متعاندين متعانتين تربطهما وحدة ضدين. أحد هذين البطلين ثابت متصدر مذكور دائما، ومقتدر، وآمر، ومروى عنه والثانى مزعزع، ومأمور، ومغلوب يتقاضى العيش بعسر، ومحسوم لأطراف التشبيه الثلاثة كافة، فهو للمشبه والمشبه به ووجه الشبه، فهو فى حالين متناقضين موصلين إلى بعضهما، نشطهما الفعل الناسخ «أصبح»، لم تبتعدا به عن نفسه إحدى الحالين جالية من الماضى، مسكوت عنها، وإن من السكوت فى بيان العرب لما هو أبلغ من الكلام(٣٥).

وهذه الحالة فى برهة الخطاب، هى معيشة أبى حيان الضنك، قبل إيصال سبله بمجلس ابن سعدان ولى النعمة، وصفى أبى الوفاء. والحال الثانية هى مضمون جملة حال الوعيد: «وقد أصبحت حران حيران يا أباحيان»، وهى جملة فعلية تعتمد على اسم «أصبح» وهو ضمير المخاطب المتصل، وعلى خبرين نكرتين منصوبتين عليه كطائرين فى عنقه، يؤزانه أزا بالوعيد بحرف نداء هو الياء الممدودة، وهذه قبل عنقه هى لمنادة البعيد، ومن فى حكم البعيد كالنائم والساهى(٣٦).

وهذا التنكيل يكيل مضاعفة صوتية، لا يحسد عليها من يعنيه النداء، وهو أبو حيان، فالنداء يتطلبه أينما ذهب وحيثما ثوى، وإذ إنه صاحب صياغته لنفسه، وهو به قمين، فهو به مؤول سلوكا نراه متبرأ، تدميريا، مدبرا للذات، عشية فشلها، خشية قتلها بسيف مبارز بارد آخر هو الجوع، أو موتها حتف أنفها الموت الطبيعى، فى مقابل نازع إحيائها، مما يدخل فى الجانب الهدام، تحت مصطلح عقاب النفس(٣٧).

وهذا التأويل سيحتمل إيداع هذا السر النفسى الثمين فى هذا المفصل من الكتابة إبداعا للأدبية، فيحيل إليها العين البشرية القارئة فى استقطاب إلى نظام للعلامات، تقف اللغة على ناصيته نصب العين، بشفراتها ورموزها، موقفا هو على رأس الأشهاد، سيكون له البروز والصدارة، كما تنبأ بمعنى من هذا فردناند دوسوسور(٣٨).

إن حرف النداء للبعيد، وللنائم وللساهى، وهو الياء الممدودة فى هذا التتابع، سيعد على الفور معادلا قويا لجملة الأمر المعطوفة، ومركز استخدام لها جديدا وجذبا وتكريرا، وصوتا ثانيا لها مديدا، وهذه الجملة هى «توقع عدم غفولى عنك».

إن حرف النداء سيصير بمثابة رد للعجز على الصدر بتخريج معنوى، لا لفظى، ورد العجز على الصدر هو من خصائص بلاغة العرب، وقد صادقه أسلوب الإعجاز القرآنى فى آيات كثيرة راسخة فى الشعور.

ولا يعزى الحق الذى اصطلح به هذا التتابع لجواز من الكتابة (الشعرية) إلى كفل واحد مبين هو وجه ذو وجنتين من التشبيه والحال يخمل الباقى، بل يضاف إلى الوجه جبين قوى عريض من السجع المتوازى ليس من اللون الكثيف العتيد الذى نجده مدار الكتابة عند الهمذانى مثلا، معكوفا على التحلية، مما ذم أمثاله عبد القاهر الجرجانى لعقوقه للمعنى، والانقياد إلى اللفظ(٣٩)؛ فسجع العبارة هو ذلك الائتلاف اليسير، الذى لاينفك عن المعنى، ويوحى بالمصادفة والألفة والطبيعة، وبما يشير إلى الوظيفة السادسة الشعرية، التى تجتذب الكتابة إليها للتوقيع وللنغمة. وقد فطن إليها ياكبسون فى تحريه المهام المختلفة للغة، كما عدد وظائف أخرى بلغت خمسا. وتهيمن الوظيفة السادسة المذكورة على حقل الشعر الغنائى خاصة، بتكرار الحرف الأخير، أو الذى يصلح للروى أو القافية فى آخر كل من أبيات القطعة أو القصيدة(٤٠).

وقد يتخطى التكرار إلى الأعاريض والأضراب معا، فيما يسمى التصريع، وقد ينتقل التكرار إلى الحشو فى ظاهرة الترصيع. لكن الذى ينوب عن هذا التكرار المعطى للشعر فى النثر، هو أسجاع النثر، وقد ظهرت بنيتها الأولى فى سجع الكهان أول ما ظهرت، بوظيفة للكاهن مخالفة لمهمة الشاعر ربما انحصرت فى جذب انتباه القبيلة إلى مواطئ العشب والكلأ، حين كان الشاعر رجل الساعات الصعبة فى تكأكؤ العشائر، ونفارها لشن الغارات. إننا سنحمل قول الكسائى: «الأسجاع فى النثر كالقوافى فى الشعر» محملا وظيفيا لاحديا؛ فمسألة المفاضلة بين النثر والشعر، وهذه استغرقت جدلا طويلا من تاريخ الإنسان، لاتزال عالقة بذراع الميزان، ولا يزال الترجيح فيهما دولة بين كفة وكفة منذ سقراط(٤١).

إن المعادلة التالية، وهى مما درج رولان بارت على أن يرويه عما يردده جوردان من علاقة بين الشعر والنثر، قد تكون وجيهة. يقول: إن الشعر إذا كان هو النثر + أ + ب + س فإن النثر هو الشعر ــ أ ــ ب ــ س(٤٢).

التحليل الصوتى لكلمة «حران» فى التتابع:

لاشك أن طاقة التجانس الصوتى الذى أرسلته الأسماء الواصفة المزيدة بالنون، أو الألف والنون، وهى حران وحيران وأبو حيان، تحولت إلى شارات مضيئة، رصفت مركزا للعلامات صلدا ووطيدا فى آن، وجه إليه سائر القوى فى التتابع. وقد اشتقت الأوصاف، بدرجات متفاوتة، من أفعال ثلاثية لازمة، مدرجة فى ترتيب (القاموس المحيط) فى باب واحد، هو الحرف الأول من الكلمة، دون قصد شعرى أزمعه جامع موادها، أو معيد ترتيبها، أو المستعمل الأول الذى أجال يد الاشتقاق، بسماع أو بقياس، فى الأفعال؛ فالشعر فى المفهوم المعجمى يعنى أيضا العلم. لكن التجاور الكتابى هو الذى أخضع هذه الكلمات لسبيلها، ولعل ناتجه مما حده الفارابى فى استقصائه برهاناً للشعر، فى اقتراحه نوعا من السولوجسموس (القياس) أو ما يتبع السولوجسموس من استقراء ومثال وفراسة وما أشبهها مما هو فى قوة القياس(٤٣).

وهذا الاستقصاء يغرينا بمحاولة افتضاض مكنون وحدة مصغرة أو نصيص من حزمة الكلمات الصوتية الثلاث، لاختبار شعريتها (الصوتية)، وليقع التحليل للكلمة الرائدة «حران» لاستحواذها على الظواهر الصوتية التى تقاضتها الكلمتان المجوزتان للتواطؤ الحرفى، بوصفه حدا للسجع فى الفاصلتين(٤٤).

تتألف الكلمة «حران» من الحاء، وهى صوت حلقى ساكن مهموس ويتصل بالحاء الراء، وهى فى الكلمة مشددة، أى مضاعفة، غير أنها فى المقطع الأول نهاية المقطع المغلق المكون من الحاء المفتوحة ومنها، من «الراء»، ثم هى فى المقطع الثانى بداية مقطع مفتوح طويل مكون منها مع

إضافة الألف الممدودة، بخواص الألف الممدودة والراء، وهى صوت ساكن أيضا إلا أنه مجهور قريب من حروف اللين فى وضوحه.

وإنه ليتوسط فى طبقته بين الشدة والرخاوة ويلتزم صوت الراء التكرار لاصطدام اللسان بحافة الحنك، حالة نطقه، وهو فى «حران» مفخم، فلم تسبقه كسرة أو ياء، ليتسنى لإحداهما ترقيقه[٤٥].

إن الصعود هنا من صوت الراء، بطبيعته الرنانة المجهورة الواضحة، إلى صوت مجهور واضح آخر هو أحد حروف اللين، وهو ألف المد، لا تصاحبه مشقة. وبهذه الألف يذهب الكلام إلى بعيد، بما يحقق الاستحواذ بالصوت فى نسبة من الرسالة المرادة للبقاء. والنزول من الراء إلى النون، بعد الفاصل من ألف المد، لا يعرض النون إلى الفناء فى غيرها، فسيكون جارها هو صوت الحاء.

وصوت النون الذى يعد أكثر الأصوات الساكنة شيوعا فى اللغة العربية بعد اللام هو كصوت الراء، فهو من مجموعته، ووصفه هو أنه صوت ساكن مجهور شبيه بحروف اللين فى وضوحه، لايفنى فى أصوات الحلق، ومنها الحاء التى ستجاور النون فى الكلمة التالية «حيران»، كما قلنا. ولعل تماسك النون وإظهارها وعدم فنائها فى الحاء يرجع سببه إلى بعد مخرج النون عن مخرج هذا الحرف؛ فالنون صوت أنفى المخرج أو هو أنفمى، ومخرج الحاء هو وسط الحلق[٤٦].

وستحقق النون فى حكمها الإعرابى الملتزم بالفتحة، فى كلمة حران، بوصفها خبرا للفعل الناسخ «أصبح»، استقامة صوتية مع الكلمتين «حيران» و«أبى حيان» مع تشكيل نونيهما بالفتحة، خاصة أن الكلمة «أباحيان» ممنوعة من الصرف للعلمية وازديادها الألف والنون، بما يوثق الفتحة بنونها.

وإنه ليمكن الاستفادة من الاستقامة النحوية التى تلزم النون فى الكلمات الثلاث بشكل واحد، فى الوقوف بالسكون على النون الثالثة فى الكلمة الأخيرة «أبى حيان» مع اطمئنان إلى سلامة إعرابية تستلقى تحت السكون، هى للفتحة؛ فما الغاية من السجع إلا المزاوجة. وهذه أملت على بعض الكاتبين الخروج بالكلم عن أوضاعها إلى أبنية طريفة لا مقام لها أصلا، كقولهم «إنى لآتيه فى الغدايا والعشايا»؛ أى بالغدوات والعشايا[٤٧].

والمزاوجة العددية لن تتحقق بالوقوف على الكلمة الثالثة؛ فقد أراد أبو حيان ألا يتقيد بقاعدة ثابتة بالاثنين ولكنه شاء للمتملى، وهو القاصد الاستمتاع، أن يتردد فى المدة التى انتحت بالسمع لمدات خمس، للتأمل فى سلامة المادة والبناء ورسم السخرية بإتقان صوتى مسفر ورنان، بما يبلغ حد الترنم للتبكيت والتنكيت بالكنية «أبى حيان»، إن كانت كنية وليست علما عليه.

ولعل الوزن (فعلان) الذى سلك الكلمات الثلاث فى عقده، فأدخلها فى دست النظم من باب الصرف أو العروض، ساعد على ذلك، فإذا بنا فى كلام شبه موزون، ومقفى، يحسن ترجيعه، وحدته القياسية الكلمة دون البيت، ويحكمه الاحتذاء بالكلمة الأولى دون التراتيب التحتية والفوقية، كما هى فى القصيدة.

ولا شك أن تصفيفا لهذا التتابع السجعى المكون من الكلمات الثلاث، المقيسة على وزن «فعلان»، لو أمكن تشبيده ليقف وجها لوجه مع تتابع لإحدى الجمل الشرطية أو الدعائية، فسيجعل التتابع النونى هذا يفوز بنصيب الأسد فى أمرين مهمين سيستتبعان له، الأول: هو التماهى مع الجنس الشعرى، لتركز الصوت فى حروف بأعينها لاكتناز فضاء بحت، ولبحبوحة ولبراح، على نقيض انتشار الصوت على البنى اللفظية المكونة لكل من طرفى الجملة الشرطية بالعدالة وبالقسط، لإيفاء الشرط والجواب المنفعيين حقيهما، للنفاذ بهما إلى الأغيار، دون حبسهما فى الرسالة لقصد جمالى.

والانتشار نفسه يحدث للجملة الدعائية، ماخلا خصوصية للفظ الجلالة فى المقطع المفتوح الطويل الذى تتجه أسهمه إلى أعلى، ويسمق به التجويد أضعافا مضاعفة لو نوى. وقد يحذوه المتلقى استحسانا، واستجادة وعبادة.

الأمر الثانى هو قابلية التتابع هذا للغناء والترنم، وانتفاء قصد الغناء فى التتابع الشرطى أو الدعائى. وقد يطول بنا

رصد الأسباب فيدخلنا فى بحث الغناء وشاراته ومقاماته ودلالة الطرب على الفرح والترح معا، لأن الطرب من الكلمات الضد، مع توجيه إلى معرفة أن أول من أتقن الغناء فى العربية بعد طويس، وهو ابن سريج، بدأ نائحا ثم ثنى بالغناء .هو أول من ضرب بالعود على الأغنية العربية بمكة، حين شاهد العود مع العجم الذين قدم بهم ابن الزبير لإصلاح الكعبة.

تحليل بقية التتابع:

تقول بقية التتابع:

«تأكل إصبعك أسفا، وتزدرد ريقك لهفا، على مافاتك من الحوطة لنفسك، والنظر فى يومك لغدك»(٤٨).

تتكون هذه البقية من جملتين فعليتين بسيطتين مثبتتين، تلتحق بهما جملة فعلية ثالثة فرعية شارحة، قائمة على الصلة، تتلوها متممات من الجر والإضافة والعطف لا ينفك عنها، فى الجر والإضافة، رمز للمخاطب، هو ضميره، فى حال من الاتصال.

ويقع هذا الجزء بجملتيه الفعليتين الأوليين فى أسلوب من البيان بليغ، غير بعيد عن التشبيه الذى حسم له الجزء الأول من هذا التتابع، إلا أن جواز هذا الأسلوب للحقيقة قائم، على خلاف التشبيه وضروب المجاز. وهذا الأسلوب الذى نقصده هو الكناية أو التعريض. والتعبير بالكناية أبلغ من الإرسال بأسلوب الحقيقة وحده، من حيث إنه لا يزيد المعنى المقصود التعبير عنه فى ذاته، بل يجعله أبلغ وأوكد(٤٩).

وتتحقق هذه الميزة من البلاغ والتأكيد والشدة للمتلقى وللمرسل معا؛ فالصفة إذا جيء بها غير مصرح بذكرها، وغير مكشوف عن وجهها، ولكن مدلولا عليها بغيرها، كان ذلك أفخم لشأنها، وألطف لمكانها، وكذلك إثبات الصفة للشئ ـ كما يصرح عبد القاهر الجرجانى، «تثبته له»، إذا لم تلقه إلى السامع صريحا، وجئت إليه من جانب التعريض، و الكناية، والرمز، والإشارة، كان له من الفضل والمزية، ومن الحسن والرونق ما لا يقل قليله، ولا يجهل موضع الفضيلة فيه(٥٠).

والكناية الأولى فى هذا الجزء، هى الجملة الفعلية «تأكل إصبعك». وهى تعريض يتسلط على مكان بعينه، يتمثل فى أحد أعضاء الجسم، وهو جارحة فى اليد، هى الإصبع. وهذا التسلط يلزم صاحبه، وفق حد الكناية، بأن يعض إصبعه إذا أسف، إلا أن المبالغة ذهبت بعض الإصبع، وجاءت بأكله، والمبالغة كما أنها تدخل النثر، فإنها فى حساب من الشعر أقوى برامجه(٥١). وأكل الإصبع ليس من وادى الكناية القريبة الساذجة، ولا من باب اللغز الذى يستغلق تأويله دون قرينة أو ضد(٥٢)، بل هو من الضرب الذى تتدرج إليه بواسطة بنية بديلة مساعدة، من قول معروف، هو كناية أيضا، قائمة فى المذخور الأخلاقى العربى، وربما الإنسانى، رصدها القرآن الكريم رصداً تاريخياً يومياً فى وصف صنيع البطانة غير المؤمنة قديماً فى مكة، فى مقابل إحساس طيب لف الفئة المؤمنة، هو الحب. والكناية فى آية فى سورة آل عمران تقول:

«ها أنتم أولاء تحبونهم ولا يحبونكم وتؤمنون بالكتاب كله وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم. إن الله عليم بذات الصدور»(٥٣).

وجملة «عضوا عليكم الأنامل من الغيظ» أظلت الكناية فى عبارتنا، وافترقت العبارة عنها فذهبت إلى أكل الإصبع، وأوردت «أسفا» للجهارة بالكناية، وللتواطؤ بالسجع الذى سيوغل بجملة تالية للتفصيل الشديد، هى «وتزدرد ريقك لهفا»، بمثل ما سيقابل بين «يومك وغدك».

وفى الجملة المعطوفة كناية ثانية أنيقة أكدت الأولى، لكن لم ترتكن إلى أصل فى المذخور العربى الجمعى فيما نرى؛ إذ تعتمد على استقائها بالملاحظة فهى لا تحتاج إلى واسطة لعبورنا إليها؛ فازدراد الريق، أو ابتلاعه، عادة طفلية آدمية مكينة، قد تلزم بها الرجل الملهوف على ما فاته من الحوطة لنفسه حقا، والنظر فى يومه لغده، ومعنى الملهوف المظلوم المضطر الذى يستغيث ويتحسر(٥٤).

وما أقرب الحسرة المكنى عنها، فى درجة تالية من الأسف، المعرض به فى الجملة السابقة، بما يعنى بلاغين اثنين وتأكيداً ضعفاً وشدتين، فى هاتين الكنايتين اللتين

تتابعتا على وجه من شبه التناظر في النوع دون الإفصاح عن التضاد الدقيق الوثيق.

إن شبه التناظر نفسه وعدم الإفصاح عن التضاد الدقيق لما يقوى الوظيفة الشعرية بالمماثلة، في التعارض النوعى مع الجملة الخطابية، التى تكثر فيها الكلمات المتخالفة، لتؤثل الصراع الداخلى، والجدل المحقق للبرهان، لا التسليم والمصادرة.

قراءة الدلالة فى هذا التتابع:

لعل ما يجتمع للذهن، للوهلة الأولى هو جنوح هذا التتابع بمقولته إلى فضاء الجمل المتناظرة التى تخلص إلى معنى واحد سلف أن أشرنا إليه فى الجزء الخطابى عن خسارة مخالف الناصح والصديق، والعالم، والمجرب والبصير، فى العاجلة وربما فى الآجلة. لكن ملاقاة السياق لا تتأتى وفق هذا التناظر السوى، بل لابد من نظرة مدققة، ومتعمقة لتستوعب وحدة أضداد، من خلال رءوس شارات مبيتة قد تراد صوتية، وقد تكون رامزة، إيمائية، تكنى عن معان خفية.

وأول ما يمكن أن نتجه إليه هو هذا التجاور الصوتى الحثيث، دون أداة عطف، فى الصفتين «حران، وحيران»، وفى الكنية المناداة فى «يا أباحيان» إن حران تعنى عطشان فى دلالة معجمية واضحة. وحيران المشتقة من «حار» تحتوى فى جدول مادتها، إلى جانب مفردتها، مدلول الحيرة ذاته، على كلمة «الحائر»، والحائر هو مجتمع الماء وحوض يسيب إليه مسيل ماء المطر[٥٥] . إلا أن معنى حيران الدال على الحيرة، ما يفتأ يرفع رايته على السياق، وإن وقع على أعراف من مسيل ماء المطر، بأحرف فيه، وإطلاله المستمر على مادته اللغوية بتفريعاتها فى المعجم، وتفريغها فى السياق.

وستقول المفردة «حيان» كلمتها الحاسمة فى هذا الصدد، إذا وضعنا فى حسابنا أن النون، كشأنها فى كل الأسماء، إذا وقعت آخرا بعد ألف تقدمها أكثر من حرفين، حكم عليها بالزيادة[٥٦] . وقد سبق أن أوضحنا كذلك أن الاسم فى «حيان» مزيد بالألف والنون.

وبعودة الكلمة إلى أصلها، وهو «حى»، سنقابل الحوار الأرضى السماوى تقوده الكلمتان معا: أولاهما «أبو»، ولنفترض أنها هنا بمعنى «عبد»، وثانيتهما «حى»، والحى أحد أسماء الله الحسنى وأحد صفاته. ويصبح الاسم العميق لأبى حيان هو «عبد الحى»؛ إذ لامعنى لزيادة الألف والنون، ولامعنى لأبى حيان.

إن النطق العشوائى للكنية «أبى حيان» كذلك، لو تراخى بالرويد وبالهوادة، عند ألف المد المزيدة فى حيان، وخفف التشديد، لتخلقت كلمة «حيا» بفتحة على كل من الحاء، والياء، الممدودة، والحيا هو الخصب والمطر أيضا[٥٧] . ومجاورة العطش فى «حران» لمجموع المطر الدنيوى فى حيران وأبى حيان، سيسرب إلى السياق دائما كلمة بائية غير مقولة ستفرخ فى نسق من سجع، كان خصيصة للكهان يقال فى ريادتهم القبيلة إلى منابت العشب والكلأ، وفى مكون مكانى ليس هو الوادى هنا بل هو الصحراء، أو هو البطحاء التى ليس فيها زرع ولا ماء، فما هى دار السلام بوجهها العربى، بل البويهى الديلمى. والكلمة البائية غير المقولة هى «السراب»، بما يصرخ بطلب نهر أعلى غير قائم فى الأرض هو الكوثر، ربما ارتفعت إليه كتابة الشعراء الذين تحدثوا عن العطش والظمأ والصدود والجوى جميعا، ولعله هو البنية العميقة كذلك للشبوب الدنيوى الذى لا تنفد مادته، والهيام المجنون الذى لايبل له صدى، ولاتطفئ غلته المدامة فى نوازع الشعر الحسى الغنائى فى غرض الغزل العذرى العفيف وغير العفيف، وفى الحب الأفلاطونى[٥٨] .

ب ـ التتابع الأدبى (الشعرى) الثانى:

أوت جمل أدبية (شعرية) إلى أبواب مباينة تختلف عن مهاجع السجع بصفة أساسية، هى للإغراب أقرب منها إلى الإفهام، ازدرعها أبو حيان، وكأنما فى أصص كأنصاف الجرار المكسورة، أو أثلاث الشنان القديمة العتيقة، فارتضعت دلالة متفاوتة مختلطة عجيبة. من هذه الجمل، هذا التتابع الملغز، فى قوله لأبى الوفاء فى وصف الحديث الذى يريده أبو الوفاء منه: «أجهز دقه وجله إليك حتى تراه بسده وغباره، وأجلوه عليك حتى تلحظه بردائه وإزاره»[٥٩] .

لقد استخدم أبو حيان فى إنشاء هذا التتابع الجانب المهجور، غير المستقل من لغة المعجم، وهو الجانب الذى

نهمله الآن لاختلاف البيئة لدينا عن تقاليدها فى عصر أبى حيان، إنه استدرج بهذا الجانب المعجمى المهمل البنية المعنوية الشائعة إلى قلاع القديم وحصونه ومراعيه فاتحد بجدارة مع روح الشعر الموحية، وإن أفقدنا، بصفة مبدئية، وجها من الدلالة.

بدأ أبو حيان فى سطر غير قريب من سطور اللغة الشائعة، اختراق الشارات غير المسوّلة له مراده، بكلمة «مريغ» المحركة اللثغ، لدلال ولإنقاذ درجة من مناغاة الطفولة، التى تكثر فيها الإراغة (الإرادة) دون الاستلاب القهرى، لدفع صكوك الغرابة، «ومريغ» هى، كما لاحظنا، لغة فى مريد، لم يغير من أصلها إلا فى حرفها الأخير.

ولقد ثنى بكلمة مفارقة للغة المستعملة فى مصطلحها الشائع، بما يلزم محقق النص بوضع الشرح قرينها أو يهبط به إلى هامش التحقيق لفائدة القارئ الحديث. والكلمة هى «غاط» بمعنى مغط، أى ساتر، وكان بإمكانه أن يدلف إلى الغرابة بكلمة «مغط» لو كان يقصد إلى إفادة أبى الوفاء إفادة الناقل الأمين، الحرفى أو المنبئ البرئ فقط، لكنه أراد إلى تجلية الوجوه المستورة للكلمة الواحدة، حين يستلها للكتابة دون أن يبتعد عن حروفها الهجائية كشراء للدروس على الشائع، وللدخول إلى مخدع اللغة الأدبية، بأصل من لسان مغرب، مدخلا شعريا وثيقا، وصحيحا، محسا بنشأة الألفاظ، وحانيا على حسن استقبالها.

وإنه بهذا المسلك ليكد ليبهر أبا الوفاء؛ فانتشال الاشتقاق الدقيق لاسم فاعل يدل على مجرد وضع الغطاء برفق أو إتاحته دون التغطية المقواة بالتشديد، وهى التخبئة الطامة، العامة، سيدفع العقل الشات من شروده الغالب إلى بؤرة جامعة لامة قد تشفى على مدلول حقيقى، ربما يؤدى إلى ثغرة ممكنة محيلة إلى نشأة اللغة، لا إلى هذا الضلال المعرفى المستكين إلى دوال بعيدة قصية لا تقود إلا إلى مدلولات أبعد، ربما هى من الدرجة الثالثة أو العاشرة فى جدول الدلالة، وهى كضيف الضيف المزعوم فى «بخلاء» الجاحظ، وضيف الضيف هذا هو الطفيلى القادم إلى الوليمة، باستبشار دون أن يكون أصيلا عليها، بل أقبل يتمطى به ضيف آخر، تطوع بدعواه، حين قابله فى الطريق.

لقد دلف أبو حيان إلى هذا التتابع بالعقل المفارق للكلمة الشائعة أيا كانت، وهو يتحرى اللفظة الحقيقية العذرية المحسومة للفعل، قبل أن يشخص إلى المفردة المعاونة ليستعيرها من حقلها، ليأنس إليها من ميدان استخدامها الطبيعى للتوضيح، بعد أن يبحث لها عن قرينة تصلح لأن ترفرف عليها لتعلنها لأصلها، وتومئ إلى مجازها المؤقت أو الملازم، فى اكتناز الفضاء، والبحبوحة والبراح الرحب والسعة، لنشدان خامة الشعر أو حالة من الشعر.

وهو فى السلوك الأول لا يقف بعيدا عن القصد العظيم الذى روضه رائد القرن الرابع الهجرى فى ميدان الصوت وفى الدأب التطبيقى فيه: أبو الفتح عثمان بن جنى، فى نظره الثاقب فى أصول الألفاظ والغوص وراء مظاهرها كتعقبه «رفع عقيرته» وملاحظته أنه لايجد اجتماعا فيها بين معنى الصوت وحروف (ع. ق. ر)، وجلائه قصتها: فى أن رجلا عقرت رجله فرفعها ووضعها على الأخرى، وأنشأ يصرخ، فقال الناس: رفع عقيرته[٦٠].

التحليل الصوتى للجزء الأول من هذا التتابع:

يتألف هذا الجزء فى فعل «أجهز» من مقطع متحرك قصير تمثله الهمزة المضمومة وهى صوت حلقى ساكن (ليس من أصوات اللين) كما أنه شديد ويبعد عن الجهر والهمس ومخرجه من المزمار[٦١].

ويجتمع للفعل مقطع تال مغلق مكون من الجيم والهاء يتباين التلفظ به فى فونيم الجيم وفق نطقها؛ فجيم مجودى القرآن الكريم صوت مجهور قليل الشدة، يصدر عن وسط الحنك. وجيم القاهريين غير معطشة، وهى صوت ساكن شديد، يتولد من أقصى الحنك، والجيم المصرية المبدلة بحرف الدال فى لهجة أبناء بعض محافظات صعيد مصر، وهى صوت شديد ساكن، يجاوز وسط الحنك إلى الأمام، ثم الجيم الشامية المغربية (أحيانا) وهى مغرقة فى التعطيش، قريبة من الشين، لها صفة الرخاوة وتفد من وسط الحنك[٦٢].

وصوت الهاء يعد صوت التنفس الصرف، ويتمتع بممره الطليق فى الفم، ومخرجه من المزمار، وصفة هذا الصوت الهمس، إلا أنه يجهر به أحيانا فيرقى إلى درجة أحد

أصوات اللين[٦٣]. ونلاحظ أن الباث ارتكن إلى هذا الصوت مرارا فى التتابع لاستحداث الشعرية الصوتية.

ويتحرك هذا الصوت بعد قراره فى حالة السكون ليزداد كمية ويستقل بمقطع قصير تلزمه الكسرة. ويستأنف التتالى الصوتى أداءه بحرف الزاى وهو ينسب إلى الرخاوة والجهر معا، فهو فى سلالة أصوات الصفير. ويزداد هذا الصوت مدة بتشكيله بالضمة فتوجهه بحركتها لتستنفذ به مقطعا متحركا قصيرا آخر؛ حيث لا تسمح بوقفة لعدم تمام الفائدة بالفعل والفاعل المستتر وحدهما قبل أن يلتحقا بالمفعول.

ونستطيع القول إن الكلمة الأولى «أجهز» اندرجت فى تتال صوتى نحن نصفه هكذا: هو مقطع متحرك قصير، يتلوه مقطع مغلق يعقبه مقطع متحرك قصير، يليه مقطع متحرك قصير بنسبة معقولة، هى مقطع مغلق واحد لكل ثلاثة مقاطع متحركة قصيرة.

وتتكون الكلمة التالية، وهى «دقة» من «دق» وإعرابها مفعول به والهاء ضمير مضاف إليه، من صوت الدال وهو صوت شديد مجهور انفجارى، يراد قلقلته وينشئ مع القاف الساكنة المقلقلة أيضا ثانى مقطع مغلق بنسبة معقولة كذلك.

وتتكرر القاف لتلتحق بالهاء بوصفهما الصوتى الذى سبق شرحه لتكون كل منهما مقطعا قصيرا متحركا. وليرسم التتالى إلى هذا الحد للكلمتين عددا من المقاطع القصيرة المتحركة والمغلقة، نذكرها: هى مقطع قصير متحرك، يليه مقطع مغلق فمقطعان قصيران متحركان، فمقطع مغلق، فمقطع قصير متحرك فمقطع قصير. وتشير الزيادة إلى مقطع مغلق وفد مع الكلمة الثانية فى أولها، بنسبة الواحد إلى مقطعين قصيرين متحركين. وبمسافة بين المقطعين المغلقين تقدر بمقطعين متحركين قصيرين أحدهما قوامه الهاء، وهى صوت متراوح بين الهمس والجهر، ويقترب من أصوات اللين كما قلنا، وثانى المقطعين عماده الزاى، وهى أحد أصوات الصفير وينسب إلى الرخاوة والجهر معا دون الهمس والشدة. وسنلاحظ ضيق المسافة بين المقاطع القصيرة المتحركة والمقطع المغلق، مما يقلل من فرص التجاوز بالصوت.

وتتكون الكلمة الثالثة وهى «وجله» من مفردات هى حرف عطف هو الواو، واسم هو «جل» معطوف على منصوب، وضمير متصل مضاف هو الهاء الدالة على الغائب، والواو هى صوت ساكن شبيه بحرف اللين ومخرجها أقصى اللسان وتجبى مع حرف اللين القصير، وهو الفتحة، مقطعا متحركا قصيرا، وتتلوها الجيم بخصائصها التى كتبناها. وهى تنشئ مع اللام مقطعا مغلقا يعد الثالث فى فضاء كلمات ثلاث متتالية بمعدل مقطع مغلق فى كل كلمة. ويفصل هذا المقطع المغلق عن سابقه المغلق، كذلك ثلاثة مقاطع متحركة قصيرة تقوم على القاف والهاء والواو بخصائص كل منها السالفة.

وقد سبق أن عرفنا من خصائص اللام الجهر والتوسط بين الشدة والرخاوة، وأنها أوسع الأصوات استخداما فى العربية. واللام هنا مرققة؛ إذ تسبقها كسرة الجيم. على أنها تتكرر وتضبط بالفتحة ليكتمل لها مقطع متحرك تال قصير. وستتلوها الهاء بالخصائص الصوتية التى كتبناها للهاء لتؤلف بالضمة مقطعا متحركا قصيرا كذلك، يوازى الهاء السالفة فى كلمة «دقه» لتتواطأ للكلام والكتابة وللتوسع فى الصوت.

وتتألف شبه جملة «إليك»، وهى حرف جر وضمير الخطاب المتصل، من بضعة أصوات متنوعة الخصائص، أتينا على شرح نفوذها، وهى تندرج فى مقطع قصير متحرك هو الهمزة المكسورة، يليه مقطع مغلق يتألف من حرف متحرك هو اللام وحرفين تاليين يلزم كل منهما السكون فى حالتى اللام، والكاف الموقوف عليها.

وهذا المقطع المغلق هو الرابع فى عدد من الكلمات أربع؛ فالمعهود فى القراءة العربية هو الوقوف فى آخرة الجمل بالسكون ولو كانت غير مقيدة به، إلا فى تلاوة القرآن أحيانا عند خاصة من القارئين.

وسنلاحظ خلو هذا التتابع من المقاطع المتحركة الطويلة التى تأنس إلى ألف المد أو أى من الواو والياء الممدودتين، وإن استعاض الباث بالهاء القريبة من حروف اللين عن هذه الحروف مرتين، وتواصل بالواو وبالياء الشبيهتين بحرفيهما اللينين كذلك.

والخلو من المقاطع المفتوحة الطويلة لفضاء ما محدود من القول أو الكتابة لا يزعج العربية كثيرا؛ فهى محبة

للمقاطع المغلقة، خلاف لغات أخرى لها طبيعة من المقاطع المفتوحة الطويلة كما هو الحال فى اللغة اليابانية على سبيل المثال، وعلامة عليها لفظ العاصمة «طوكيو»، أو مدينة «هوروشيما».

ومن الواضح أن أبا حيان ينهج من لغتنا فى فضاء ممثل لها، غير متسع من السياق، سنن تدرجها عبر القرون من المقاطع المفتوحة الطويلة إلى المقاطع المغلقة، بإحرازه هدفين أسلوبيين فى مساحة صعبة ضيقة من ساحة واحدة وفى مدة وجيزة، أخبرنا عن حسابها بالأسابيع لا بالأشهر(٦٤).

إن أريحيته الموسيقية إذ غادرته دون احتلال فضاء فضفاض من المقاطع المفتوحة الطويلة بهذا التتابع، جرى العرف على أنها مسولة للغناء والترنم فى جنس الشعر وقد تأتى بنقيض من الهدف المرجو إذا زادت، فإنها لم تغرر به، بل أفسحت له فى عروض الخليل بن أحمد الفراهيدى منطلقا إلى الوزن لا يوافق عليه مقنن كأرسطو أن يصير حليف النثر لشدة تكلفه به، ولأن الوزن راية على الشعر وحده(٦٥).

دخل أبو حيان ببداية هذا التتابع مدخلا إلى القريض بقصد أو بغير قصد وتوزعت أوتاد التتابع وأسبابه بمقتضاه على تفعيلة أحد البحور العروضية الصافية فى أوله وهى تفعيلة البحر المتقارب (ذى الأوتاد المتقاربة)، بعد أن خضعت التفعيلة لزحاف القبض؛ فهى «فعول» بحذف الخامس الساكن.

لقد وقع باقى هذا التتابع لنصيب من تفعيلات محورة من ثلاث وحدات من بحر صاف آخر عد مطية للشعراء القدامى ولشعراء الجديد فى أوله على السواء، لطواعية هذا البحر للعلل وللزحاف بما يقرنه بوقع الخطوات وعزمات المحادثة الشائعة وسير الحياة المياوم، شأنه فى ذلك شأن البحر الآيامبى اليونانى الذى أنشئت عليه التراجيديا. وبحرنا هو بحر الرجز.

ويبين الجدول التالى تقطيع الجزء الأول من هذا التتابع والتفعيلة التى قيس عليها التقطيع والبحر العروضى، وما دخل على التفعيلة من الزحاف أو العلل:

التقطيع	التفعيلة	البحر	الزحاف	العلة
أجهدَ	فعول	المتقارب	القبض	
زُدِقُهُ	متفعلن	الرجز	الخبن	
وَجِلُهُ	متفعلن	الرجز	الخبن	
إليك	فعول	هى ضرب شطر من بحر الرجز		القصر

إنه من السداد أن يأخذنا هذا الجزء من التتابع من صاخات آذاننا ومن مجامع قلوبنا إلى كل من القياسيين العروضيين المتوغلين فينا، وهما فعول ومتفعلن وهما الموافقان للأوتاد والأسباب فى كلمات هذا الجزء من التتابع، فنغوص وراءهما بالقدر ذاته الذي نتهيأ به ونحن نخلو إلى قطعة من الشعر الحديث الحر يؤلفها بحر ممرج من بحرين، فنتسلح بإحساس يربو فينا عن ذى قبل، وينبت التشوف الذى نتطلع به إلى شاطئ كل بحر على حدة، ونصغى إلى كل جرس، فنحقق وقفة تذهب بنا مع النثر إلى بعيد.

مقطعية الجزء الثانى من التتابع ووزنه:

إذا أنظرنا البحث فى دلالة هذا التتابع إلى حين،كى نمسك بظاهرة الوزن ومدى اتساعه عما اجتذبه من حيز، فسنقف على كلمات الجملة التالية بداية ونقول: «حتى تراه بسده وغباره». وسيتبين لنا ـ بداية ـ أن المقاطع المفتوحة الطويلة عرفت مزارها إلى ثلثى هذه الجملة، ربما لتعوض نقصها فى سابقتها.

وليحل التوازن فى مجموع الجملتين، نضيف إلى البيان أن الجزء من التفعيلة الذى يسمى السبب الخفيف ونساوى بمعياره وزن المقطع المغلق والمقطع المفتوح الطويل فى الكلمة، لا يعطينا دلالة زمانية، كمية دقيقة، فألف المد أو الواو الممدودة أو الياء الممدودة تزيد فى مدة الصوت وكميته على تلكما اللتين يستحوذ عليهما السكون وحده فى آخر المقطع المغلق، وهذه أداة الوازنين بالقياس العروضى وحده، دون العادلين بالصوت(٦٦). وسنلحظ أن نسبة المقاطع المفتوحة الطويلة التى انفرجت بها ثلاث كلمات غير متتالية

هى حرف وفعل واسم وأقامت على الألف الممدودة كلها قد بلغت ثلاثة مقاطع بالقياس إلى مقطعين مغلقين اثنين وتسعة مقاطع متحركة، قوام كل منها حرف صامت، مشكول بحركة لين قصيرة تؤلف باختلافها مع غيرها أضداد متعاضدة. وإنه ليمكن أن نجد تطوراً لهذه الجملة من سالفتها التى أعطت أطول من شطر لا يراد لبحر متجانس.

إن جملتنا تجانست فجادت بشطر ناضج على وزن بحر معروف متمكن من الملكة العربية، هو الكامل الذى اكتسب اسمه من تكامل حركاته التى تتم الثلاثين حركة، وستقع بداية جملتنا هذه لتفعيلة من وحدات هذا البحر دخل عليها زحاف الإضمار، فهى متفاعلن بتسكين الثانى المتحرك.

وستتقاضى تفعيلتان سالمتان من بين تفعيلات هذا البحر هما متفاعلن متفاعلن حشو الجملة وعجزها. ويمثل الجدول التالى تقاطيع الجملة والتفعيلة التى تعادل كل تقطيع، والبحر الذى تتبعه، ولون الزحاف الذى دخل على التفعيلة:

التقطيع	التفعيلة	البحر	الزحاف
حتّى ترَى	متْفاعلن	الكامل	الإضمار
ه بسدِّه	متفاعلن	الكامل	—
وغبارِه	متفاعلن	الكامل	—

إن أبا حيان برهن لمرة على أنه حين يخرج من أبواب أساطين النثر وأعلامه، من أمثال عبدالحميد وأبى عثمان الجاحظ وابن المقفع وابن العميد، فإنما ليحل ضيفاً لا على تلميذ الخليل بن أحمد، الأخفش، ليتقاضى متداركه، بل ليدق باب الخليل، فى ثلاثة خيام من رباطات ذات أوتاد وأسباب لأوزان صافية متجاوبة مع رءوس معان من النثر ذات صلة ببيت الوبر، هذه الأوزان هى للمتقارب الذى تتقارب أوتاده، ثم للرجز كثير الزحافات والعلل وللكامل الذى قصده أبو حيان كذلك بكلمات مفصحة مترسلة ليفرج به كرب الحديث (حتى تراه/ بسدّه/ وغباره/ ...). ولقد اخترم أبوحيان كذلك تقليد النثر الذى ربما كان العمدة فيه هو السجع إلى عهدة من الوزن الشعرى القائم على كلمات تدين بموسيقاها إلى قياس عروض وافد عليها وإلى ما توحد سلفاً مع بنية من هذا القياس دون زيادة أو نقصان، كما فى «وغباره»، على سبيل التقريب، التى تصح بتمامها لوزن متفاعلن(٦٧).

ولم يشعرنا أبو حيان فى صنيعه بالتزوير، على الرغم من أن أرسطو ألحق إخراج النثر إلى وزن الشعر بالاختلاق، وعدم الإقناع، لأن السلطة لإقفال النثر فى رأيه هى للنبرة أى الإيقاع rythme على ألا تكون النبرة كذلك محققة، فلا تراعى بدقة بالغة، حين رأى الشعر وحده الخليق بالوزن Mêtre وقد كان يتكلم عن النثر لغة للخطابة وهذا عذره.

وسيعدل أبو حيان عن تفكهه بالوزن بالعودة إلى جادة أسلوبه النثرى فى التتابع فى جزئه الأطول والأخير؛ حيث يقول: «وأجلوه عليك حتى تلحظه بردائه وإزاره»، وبذلك يعمل بكلام أرسطو بأخذه بالروابط ـ فيما يبدو. فمعادلة كلمات هذا الجزء بتفعيلات تدين لبحر عروضى بعينه، إن استقامت فى أولها لتفعيلة من وحدات بحر الهزج هى «مفاعيلن» أو هى للوافر بعد تسكين خامس مفاعلتن عقب إدخال زحاف العصب، ثم انصلحت كلمات الجملة بعد ذلك لتفعيلة من قياس بحر الرجز مخبونة هى متفعلن، فإن التقطيع على هذه الشاكلة تلقاء بحور مختلفة متفاوتة ستغير فى آخر المطاف إلى أوزان النثر التى سبق أن أشار إليها جوردان فيما نقله رولان بارت عن اختلاف معادلتى النثر والشعر، وفى أن تلك المعادلة التى للنثر حاصلها هو ناقص الشارات الرامزة إلى أوزان الشعر.

دلالة التتابع السالف:

لا مرية فى أن أبا حيان حين أجرى النغمة فى أوصال أنموذج من البيان هو للكناية، من طبيعته أنه آكد وأبلغ وأشد فى وصوله إلى النفس، بباب من الرمز أوثق فى البلوغ من الحقيقة، فإنه عمد إلى مورفيمات (كلمات) تحقق وحدة أضداد بين تسليم يفضى به وامتلاك هو مضروب عنه إلى أجل، لا يخرج كثيراً عن مكاييل التجارة كما تنم عنها كلمات «أجهز، وتراه، وأجلوه» التى ظهرت كما لو كانت تدغم الحى بميت يرام تغسيله بيديه، وتكفينه بهما، وتجهيزه

لدفنه، فى جو من كلمة جيمية المبدأ، مسموعة أيضاً فى التتابع لكنها غير مقولة، نقترح أن تكون هى «جنازة»، والجنازة فى المعجم هى الميت أيضاً، وبالكسر السرير مع الميت وكل ما ثقل على قوم واغتموا به(٦٨).

وإحال أبا حيان، وقد جعل الحديث دولة فى تضريسه بين المخاطب أبى الوفاء نفسه أو ضميره فى كاف المخاطب فى شبه جملة «إليك» وبين الحديث نفسه فى ضمير الغائب الذى تظهره كلمات متنابزة متضادة مثل «دقه، وجله، وسده، وغباره»، وجرد البيان من ذكر ذاته أو الضمير المحيل إليه هو، فقد عنى الكثير والكثير.

وما عناه أبو حيان يتوقف على فهمنا مرموزات الكنايات الثلاث التى لانزال نحاول إيلافها لدلالة واحدة وجبهة مرجعية، تحيل إلى حقل واحد قد يشى به ضمير الغائب. غير الداخل على انقلاب حاسم يغير الفهم العام المعطى بين السطور من الكناية الأولى إلى الثانية، أو الثالثة، هذا التغيير الذى من المحتوم أن يبسط سلطانه ويمد سرادقه لو أريد حقن المتلقى بذكاء جديد مضاف آخر، لخلاف طرأ لإذكاء النفع الجديد الوليد. وهكذا نجد أنفسنا بإزاء مرتع للبعير أو مرعى معترض عده أبو الوفاء كنزاً وآثر ألا يئوب به أبو حيان، وفضل أبو حيان أن يبوء فيه بخسران مبين، حذر نفسه منه من قبل، وأنذر أبناء جنسه فى مخالفة الناصح والصديق والعالم الرشيد والمجرب البصير. لكنه الخسران العائد كذلك بالنفع على عاجله وآجله؛ فهو يسوق به ما كنز من إبل صغيرة «دقه» لم تبلغ السن وأخرى كبيرة مسنة «جله» بمعنى جليلة لكى يراها سائلها وسائقها الجديد أبو الوفاء بسدها (بكسر السين) أى بصحيحها وبمعتليها الغبار، وليحدو قطعانها كافة على حالتها، ما اكتسى برداء، وما تأزر بإزار، بما يحقق به أبو حيان استكمال توق سابق لإجلاء حطام الدنيا منه، فى حشرجة شعرية جنائزية من صراع أرضى سماوى؛ إذا كان شقه الأول مذكوراً وهو هذا المال المهجور المتنازل عنه، فإن الشق الثانى السماوى هو لامحالة جناح الهواء الذى سيرته بشدة فى خلاء تام مطبق، لا قلائد فيه، ولا مخنوقة، ولا ما أكلها السبع، مما كان يحافظ عليه المالك القديم. وسيخرج من الدنيا كما أقبل إليها صفر اليدين والقدمين، أزرق الوجه، إلا من أكفان لعلها من قماش القماط الذى انحدر إليه وهو طفل وليد حران حيران أبا حيان، ما حك جلده مثل ظفره.

٣ ـ الجملة الإفهامية:

يقول أبو حيان:

«أيها الرجل قولك هذا كان يسلّم لو كان الإنشاء والتحرير والبلاغة بائنة من صناعة الحساب والتحصيل والاستدراك وعمل الجماعة وعقد المؤامرة»(٦٩).

والمؤامرة هنا ما يحتاج إليه ولى الأمر من استثمار واستدعاء توقيع(٧٠).

وكلام أبى حيان فى هذا التتابع محمول على الحقيقة، لم يقرر بكناية أو استعارة أو تجنيس أو تسجيع أو تورية. وهو داعية إلى التوسط بين مخيلة الدولة وعقلها العاد، ذلك فى زحزحة محاسب عن غلوه فى مجادلة وصف فيها الحساب بأنه «سلة الخبز» كما صرح بأن المملكة العريضة الواسعة قد تكتفى بكاتب إنشاء واحد، وتحتاج إلى مائة كاتب حساب، حين كان الولوع بالجدل لا يزال موصولاً بين أصحاب الإيجاز وغلاة الإطناب، وكان صدى قولة جعفر بن يحيى لكتّابه مازال متسلطا على الأذهان: «إن قدرتم أن تجعلوا كتبكم توقيعات فافعلوا». وماروى عنه فى أعقابها مع بقاء حماسته للإيجاز: «متى كان الإيجاز أبلغ كان الإكثار عيباً، ومتى كانت الكناية فى موضع الإكثار كان الإيجاز تقصيراً»، ثم ما سار عليه المنهج من التفريع على المكتوب إليهم الرسائل أنفسهم؛ فالعرب ألباء، يفهمون المراد بالإشارة والوحى، وبنو إسرائيل يطول الشرح لهم والتكرار، كما يلاحظ مديم القراءة فى الخطاب المنزل إليهم فى سور القرآن الكريم، وإنه ليستحب فى الرسائل الجابية الضرائب الإشباع، وأن يمد القول وأن يؤكد(٧١).

إن كلمات جملتنا الإفهامية هذه قيست للتوازن بحساب معانيها، ولقد انتظمت على قواعد النحو وحده لغرض من الإفهام، لا المحاجة، فأفرزت قسمة عادلة شبه محصاة ومرقومة لوظائفها ودعواها. وداعيها محاكاة العدالة المنشودة بين الديوانين؛ ديوان الإنشاء وديوان الخراج الذى ظفر بشبه جملة ذات علامات لغوية موطأة لمنشآت، مرتبة حسب مكانة كل منهما، أو لتوابع دواوين كانت تشد أزرها،

مثل باب العين والمؤامرات، بشرحه الذى أسلفناه، ويختص بما يقع للوالى من حاجة الدولة عن طريقه إلى الاستثمار واستدعاء التوقيع.

إن تقديم الإنشاء وجعله اسما للفعل الناسخ وهو فعل «كان» لا يمنحه أولية حقيقية، فقد رتبه أبو حيان، بوعى أو بدون وعى، خالياً من «رتبته» وهى «الصناعة» وجعله بعضاً من كل، وهذا الكل هو صناعة الحساب وملحقاته، حين مهر هذه الصناعة برتبتها «صناعة الحساب» فدلت على عصمتها «وبعضية» الإنشاء منها، بحرف الجر «من» الذى أكسب الإنشاء والتحرير والبلاغة صفة الجر، على الرغم من أن الذى يلى هذا الحرف من الأسماء، وهو صناعة الحساب، هو المجرور من الوجهة الإعرابية المحمولة دائماً على أنها المعنوية.

الجملة الإفهامية والسلامة اللغوية النحوية:

إن الجملة الإفهامية هذه، على الرغم من حذوها إلى المعنى، وخطوها الحثيث إليه، لم تتهاو ولم تتبذل، كما لم تبتعد عن الأبجدية العربية إلى العجمة، فلا نجد أثارة ما تدل على أنها صدرت عن فم مهجن، أو عيِّ اللسان أو مزدوجه، يعهد نطق الصوت الحلقى المهموس «الحاء» كالهاء ولا يغلط فيكتبه بها، بالهاء بل يذهب عنه إلى غيره.

وهذه كانت طريقة زياد الأعجم الذى كان لا يقال له زياد الأفصح مطلقاً، وكان يدعو الحمار «الهمار» حتى إذا انبرى ليكتبه انضبط ليحرره بحروف الحمار حمارا صريحاً صحيحا(٧٢).

إننا نشهد أبا حيان يستكثر من برهان الحاء للفصاحة، فيوردها فى ثلاث كلمات هى بترتيبها «التحرير والحساب والتحصيل». إن الفصاحة كذلك تتفق (للكاف والباء) فى كلمتيه «قولك والبلاغة»؛ فالحرفان عربيان فصيحان من حروف المعجم، فللكاف الفارسية رسم آخر يزودها بكتف زائدة فتقع على هذه الشاكلة (گـ) وتنطق كالجيم القاهرية، وتتسفل نقاط ثلاث الباء الفارسية (پ).

إن وجود الفعل المبنى للمجهول بتغييره الطفيف من حركة المضارع فوق لامه من الكسر إلى الفتح واستتار نائب فاعل باسمه علامة على السلامة من الإيغال فى نحو يونانى أو لاتينى، يخلو فى ميراثه الفرنسى الآن من نائب فاعل باسمه ورتبته. وتختلف صياغة التصاريف التى تنشئ فى جمله صيغة المبنى للمجهول عن سيرتها العربية، فلا نائب فاعل فى اللغة الفرنسية أو الإنجليزية، وإن المبتدأ هو الفاعل أيضاً فى الجملة التى هى أبداً فى حالتها الإخبارية اسمية، لتعرف البناية الفعلية فى أولها، ولا نرمى إلى صيغة الأمر هنا(٧٣).

تفكيك الجملة لحذو الأدبية:

إننا سنزدرع هذه الجملة ازدراعاً صوتياً جديداً لحذو الأدبية لنجرب بطائنها وذراتها الخفية والنوى فى أوضاع عن المحاق الذى تحرفت إليه. فسنعمد إذن إلى تحريك مركز للصوت وهو المنادى وصفته، فى جملتها «أيها الرجل» إلى اسم الإشارة الغنى بالصوت (وهو أداة الإيماء إلى المذكر المفرد القريب «هذا») لنحصل على طاقة صوتية مخزونة مقدارها ثلاثة أصوات شبيهة بحروف اللين فى طولها وجهرها، تزاد هذه الأصوات بالمقطعين الطويلين المفتوحين فى اسم الإشارة المذكور دون مساس بالسمات النحوية المعربة عن الجملة، «فأى» ستثابر على وقوعها منادى، مبنيا على الضم، والهاء ستحافظ على محلها حرف تنبيه، وسيتمسك «الرجل» بإعرابه صفة للمنادى، وبرفعه لأنه تابع لمبنى على الضم، وإن كان المنادى وصفته سيتنازلان عن الصدارة للمبتدأ الثانى «قولك» وسيصيران جملة اعتراض مكينة.

ستنقلب جملتنا الإفهامية الطويلة، إذن، إلى تتال كتابى له هذه الصورة الجديدة: «قولك هذا - أيها الرجل - كان يسلم لو كان الإنشاء والتحرير والبلاغة بائنة من صناعة الحساب والتحصيل والاستدراك وعمل الجماعة وعقد المؤامرة».

مازالت جملتنا كما هى تقريرية، تذهب إلى «ترابها» الإفهامى، وإلى حقولها المرجعية العلمية العملية الرياضية، بذراتها ونواها، لا لمفردات منشأة جديدة لم تطرأ، كنا سنحكم بأنها أدبية لو اتسقت للأدب فى أشكاله المعلومة، من ملحمة أو مسرحية، أو قصيدة أو رواية أو قصة، تهجس بانفعال يقوى به سجع أو جناس أو يومئ به كناية أو استعارة أو تشبيه من منظومتى البيان والبديع.

الهوامش

(١) أبو حيان التوحيدى: كتاب **الإمتاع والمؤانسة**. لجنة التأليف والترجمة والنشر، بيروت، ١٩٥٣ ص ق.

(٢) Pierre Guiraud, **La Stylistique**, Presses Universitaires De France, 1975, P. 7.

(٣) Ibid, p. 120.

(٤) راجع فى إنشاء النص: A. J. Greimas, **Essais De Semiotique Poétique Zilber Berg**,la Rousse Paris, p. 142.

(٥) بهاء الدين عبدالله بن عقيل: **شرح ابن عقيل**. مكتبة محمد على صبيح، القاهرة، ١٩٧٥، ص ١٤٠.

(٦) الإمام أبو محمد عبيد الله بن هشام: **مغنى اللبيب**، مكتبة محمد على صبيح، القاهرة، جـ ٢، ص ٣٧٤ وما بعدها.

(٧) **الإمتاع والمؤانسة**، مصدر سابق ص ٨.

(٨) د.ر. بلاشير: **تاريخ الأدب العربى**. ت: إبراهيم الكيلانى، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٤ ص ص ٨٧٦ ـ ٨٨١.

(٩) Shirley .F.Staton: **Literary Theories In Praxis**, University of pennsylvania Press, United States of America, 1987, p. 160.

(١٠) **الإمتاع والمؤانسة**، ص ١.

(١١) انظر عن وحدة الأضداد «الضد» فى وصفه بأنه القوة المحركة ومصدر تطور الأشياء . م. روزنتال ـ ب يودين: **الموسوعة الفلسفية**، دار الطليعة بيروت ط ٥، ١٩٨٥، ص ٢٨١.

(١٢) راجع فى البنية العميقة لفن الخطابة: خطبة الوداع التى كان لها أثر عميق فى أسلوب الخطباء وكتاب الرسائل فى القرون الإسلامية التالية، وتجد أسلوب الشرط فى الجملة الآتية: «فمن كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها»، كما نرصد استخدام الفصل «بأما بعد» مرتين. ابن هشام، **مختصر سيرة ابن هشام**، دار النهضة، بيروت، ١٩٧٦، ص ٢٩٧ وما بعدها.

(١٣) Julia Kristeva. **Le Langage cet inconnu**, Ed. du Seuil, 1981. p. 253.

(١٤) Roland Barthes: **Le degré zero de l'ecriture**, Points, Seuil, Paris, 1972. pp. 18-24.

(١٥) **الإمتاع والمؤانسة**، ص ١.

(١٦) انظر فى العلامات: Collection dirigée par Bernard Quemada: Semiotique, Classiques Hachette, Paris, p.p. 128 -130.

(١٧) انظر ثورة رائد البراجماتيكية على عنصر الواحد فى الخالق وفى المادة، وفى العقل وفى المطلق وفى المقدرة، وتشبيه فلسفته البراجماتية بممر ضيق فى فندق متعدد الحجرات فى كل حجرة متخصص ما فى فرع من فروع العلم.

William James. **Le Prugmatisme Science de L'Homme**, Paris. 1968. p.p.53-55.

(١٨) **الإمتاع والمؤانسة** ص ٢ وما بعدها.

(١٩) أبو هلال العسكرى **كتاب الصناعتين**. دار الكتب العلمية. بيروت، ط ٢ سنة ١٩٨٤، راجع الفصل الثانى فيما يحتاج إليه الكاتب إلى ارتسامه وامتثاله فى مكاتباته، ص ١٧١.

(٢٠) **Semiotique L'école de Paris**. Par C.Calame et M. Gninasca. Classiques Hachette Paris 1982.p.8.

(٢١) **الإمتاع والمؤانسة**، ص ٢ وما بعدها .

(٢٢) أحمد بن محمد بن على الفيومى المقرى: **المصباح المنير** . مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧ .

(٢٣) **مغنى اللبيب**. جـ ٢، ص ٣٩٤.

(٢٤) أبو العلاء المعرى: **رسالة الغفران** تحقيق: محمد عزت نصر الله، المكتبة الثقافية، بيروت، ص ١٢٨ .

(٢٥) حول استثمار نظرية شومسكى عن التوليدية فى نقد النص الأدبى انظر:

Aspects d'une Théorie Generative du Texte poétique .par Teun A. Van Dijk. essais de sémiotique Poctique, la Rousse Paris, 1972, p.p. 180 - 200.

(٢٦) راجع توخى معانى النحو فى النظم وبرهنة عبدالقاهر الجرجانى على ذلك باستحضار لفظ الجلالة «الله» بدل «إياك» فى إعرابه فاتحة القرآن. الإمام عبدالقاهر الجرجانى: **دلائل الإعجاز**، مكتبة ومطبعة صبيح، القاهرة ط ١٩٦٠، ص ٢٨٥ وما بعدها.

(٢٧) يقول أبو هلال العسكرى فى معنى المعقود والمحلول: هو أنك إذا ابتدأت مخاطبة ثم لم تنته إلى موضع التخلص مما عقدت عليه كلامك سمى الكلام معقوداً أو إذا شرحت المستور وأبنت عن الغرض المنزوع إليه سمى الكلام محلولا: **كتاب الصناعتين** الكتابة والشعر، ص ٥٠٠.

(٢٨) فيكتور سمير نوف: **التحليل النفسى للولد**، ، ت: فؤاد شاهين، المؤسسة الجامعية، لبنان، ١٩٨٠، ص ٣٨.

(٢٩) أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة: **الشعر والشعراء**، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٩٨٦، ص ٣٤.

(٣٠) انظر: سليم الحلو: **الموسوعة الموسيقية**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٤، ص ١٨٥ .

(٣١) **الإمتاع والمؤانسة**، ص ٧.

(٣٢) المصدر السابق، ص ٩.

(٣٣) المصدر السابق، المقدمة ص ف.

(٣٤) ذكر النحاة أن حرف التشبيه «كأن» يغلب عليه التشبيه به، وزعم جماعة منهم ابن السيد البطليوسى إنه لا يكون إلا إذا كأن خبر كأن اسما جامدا مثل «كان زيدا أسد» ونحن نتفق معه. وفى جملتنا «وكأنى بك وقد أصبحت حيران يا أبا حيان» يغلب أن يكون استخدام كأن «للتقريب» وهو الوجه الذى ذهب إليه ابن هشام المصرى فى قول مماثل للحريرى هو: «كأنى بك تنحط إلى اللحد» **مغنى اللبيب**، ج ١، ص ١٩١ وما بعدها.

(٣٥) البلاغة كما قال ابن المقفع: «اسم لمعان تجرى فى وجوه كثيرة. منها ما يكون فى السكوت ومنها ما يكون فى الاستماع، ومنها ما يكون شعرا ومنها ما يكون سجعا. ومنها ما يكون خطبا. وربما كانت رسائل... والسكوت يسمى بلاغة مجازا وهو فى حالة لا ينجع فيها القول. ولا ينفع فيها إقامة الحجج. إما عند جاهل لا يفهم الخطاب... أو ظالم سليط يحكم بالهوى. ولا يرتدع بكلمة التقوى» **كتاب الصناعتين**، ص ٢٣.

(٣٦) **شرح ابن عقيل** جـ ٣، ص ٢٥٥.

(٣٧) انظر: الحاجة إلى العقاب، جان لابلانش و ج.ب. بونتاليس: **معجم مصطلحات التحليل النفسى** ت. مصطفى حجازى، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٩٨٥، ص ٢٢٦.

(٣٨) Julia Kristeva, **le langage, cet inconnu la semiotique** Ed. du Seuil, Paris, 1987, p.p. 293-296.

(٣٩) عبدالقاهر الجرجانى. **أسرار البلاغة** مكتبة صبيح. القاهرة . ط ٦، ص ٩.

(٤٠) انظر فى الشعرية: **Roman Jakobson, Essais de Linguistique genérale**. les Ed. de Minuit, Paris 1973. p..p.133-135.

(٤١) انظر حوار سقراط واديمنتس، حيث يعترض سقراط على تشويه الشعراء بالخيال لصفات الآلهة. أفلاطون: **جمهورية أفلاطون**، ت: حنا خبار، دار العلم، بيروت ط ٥، ١٩٨٥ ص ٦٦.

(٤٢) **Le Degre Zero de L' ecriture**, p. 33.

(٤٣) انظر الفارابى، **رسالة فى قوانين صناعة الشعراء للمعلم الثانى**، أرسطوطاليس: **فن الشعر**، ت: عبدالرحمن بدوى، دار الثقافة: ـ بيروت ١٩٧٣، ص ١٥١. وما بعدها.

(٤٤) الخطيب القزوينى **الإيضاح**. مكتبة صبيح. القاهرة، ١٩٨٢، ص ٢٢٢.

(٤٥) إبراهيم أنيس، **الأصوات اللغوية**. الأنجلو. ط٦، ص ٦٥.

(٤٦) نفسه، ص ٦٦ وما بعدها.

(٤٧) **الإيضاح**، ص ٢٢٣.

(٤٨) **الإمتاع والمؤانسة**، ص ٧.

(٤٩) **دلائل الإعجاز**.، ص ٦٠.

(٥٠) نفسه ص ٢٠١.

(٥١) انظر قدامه بن جعفر: **نقد الشعر**، ت: كمال مصطفى، مكتبة الخانجى، القاهرة ص ١٤١ وما بعدها.

(٥٢) انظر ترجمة للأسلوب عن كتاب **الخطابة** لأرسطو حيث يذكر كلمة arké بمعنى إمبراطورية وبمعنى: بدء كذلك، وهى تصير لغزاً حين يذكرها ازوكراتس حيث يقول «إن امبراطوريتهم كانت بدء arké متاعبهم. محمد غنيمى هلال: **النقد الأدبى الحديث**، دار العودة، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٣٢.

(٥٣) **مختصر تفسير الطبرى**، مكتبة رحاب الجزائر، مج ١، ١٩٨٣، ط ١، ص ١٢٠.

(٥٤) الطاهر أحمد الزاوى: **ترتيب القاموس المحيط**، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٩ جـ٤ . ص ١٧٧.

(٥٥) نفسه جـ ١، ص ٧٤٨.

(٥٦) **شرح ابن عقيل**، جـ ٤، ص ٢٠٤.

(٥٧) **ترتيب القاموس المحيط**، جـ ١، ص ٧٥٤.

(٥٨) ابن رشد، **تلخيص كتاب القياس**، تحقيق: محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣، ص ٣٦١.

(٥٩) **الامتاع والمؤانسة**، ص ١١.

(٦٠) أبو الفتح عثمان بن جنى، **الخصائص** جـ١ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦ ص ٦٧.

(٦١) **الأصوات اللغوية**، ٨٥.

(٦٢) نفسه، ص. ص ٧٧ ـ ٨٣.

(٦٣) نفسه ص ٤٣.

(٦٤) الإمتاع والمؤانسة، جـ ٢، ص١.

(٦٥) أرسطوطاليس: **الخطابة**: تحقيق عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ١٩٨٩ ص ص ٢٠٤ ـ ٢٠٦.

(٦٦) لاحظ أيضاً فروق النبر عند الإلقاء فى بعض اللغات كالإنجليزية، **موسوعة المصطلح الفنى**، الإيقاع والوزن ص ص ٤٢١ ـ ٤٣٧.

(٦٧) لاحظ المثال التالى لبرهان على سبق النقاد العرب والإسلاميين إلى كثير من مصطلحات الحداثة التى يسمو بها الغرب، مع دقة مضمون المصطلح العربى وتصويبه للمفهوم الغربى الحديث. يقول قدامة بن جعفر (ولد حوالى ٢٦٥ هـ) عن البنية فى (نعت ائتلاف اللفظ والوزن): «وهو أن تكون الأسماء والأفعال فى الشعر تامة مستقيمة كما بنيت، لم يضطر الأمر فى الوزن إلى نقصها عن البنية بالزيادة عليها والنقصان منها، وأن تكون أوضاع الأسماء، والأفعال والمؤلفة منها، وهى

الأقوال، على ترتيب ونظام لم يضطر الوزن إلى تأخير ما يجب تقديمه، ولا إلى تقديم ما يجب تأخيره منها، ولا اضطر أيضاً إلى إضافة لفظة أخرى يلتبس المعنى بها، بل يكون الموصوف مقدماً والصفة مقولة عليها». **نقد الشعر**، ص ١٦٦.

(٦٨) **ترتيب القاموس المحيط**، ص ٥٤٠.

(٦٩) **الإمتاع والمؤانسة**، ج ١، ص ٩٧.

(٧٠) نفسه، الهامش.

(٧١) **كتاب الصناعتين** تحقيق: مفيد قميحة، ص ص ١٧١ ـ ٢١٤.

(٧٢) نفسه ص ١٧.

(٧٣) انظر الفرق بين النحو العربى والنحو الفرنسى:

Le Langage, cet inconnu. p. p. 129 - 134.

من الفوضى إلى النظام

انتظام «البصائر»

محمد مفتاح*

أطروحات:

يحاول بحثنا أن يناقش الأطروحات المتداولة بين الباحثين حول كتب المنتخبات والكتب الجامعة والكتب التى تتعدد مواضيعها، وأن يقدم أطروحته الخاصة. يمكن تصنيف الأطروحات المتداولة فى ثلاث مجموعات أساسية؛ أولاها تسم تلك الكتب بالاضطراب والتشتت المطلقين، وثانيتها تصفها بالتشتت والاضطراب النسبيين، وثالثتها ترى أن فيها وحدة موضوعية يمكن استخلاصها بتوظيف مبادئ علم الدلالة البنيوى. وأما أطروحة البحث فهى أن كتاب (البصائر) عالم سفلى محاك لعالم علوى، بين عناصره تعالق وتباين.

فلنتحدث ـ بإيجاز ـ عن تلك الأطروحات، واحدة واحدة، وعن حجمها وخلفياتها.

* كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.

١ ـ التشتت والاضطراب المطلقان:

يذهب أحمد أمين فى مقدمة كتاب (الإمتاع والمؤانسة) إلى أن موضوعات الكتاب لا تخضع لترتيب ولا تبويب وتتحدث عن كل علم وفن من فلسفة ومجون وحيوان وبلاغة وتفسير[١]، وإلى مثل هذا الرأى يذهب إبراهيم كيلانى فى كتابه (أبو حيان التوحيدى)؛ إذ وسم كتبه بالتشتت والاضطراب وعدم خضوعها لأى تصميم[٢]. وآخر من تبنى هذا الرأى محمد عابد الجابرى فى سلسلة «مقالات رمضانية»، نشرت فى جرائد سيارة دولية ووطنية. وقد زعم فى هذه المقالات أن مثقفى المقابسات يكتبون كتابة لا نسقية[٣].

وقدمت هذه الأطروحة أسباباً معلنة أو مضمرة لتعليل التشتت والاضطراب فى مثل كتاب (البصائر) وأمثاله؛ ومن تلك الأسباب الثقافة الموسوعية للمؤلفين؛ فأبو حيان التوحيدى كان فيلسوفاً ونحوياً وشاعراً وفقيهاً ومعتزلياً؛ ولكن هذه الموسوعية، وإن كانت سببا ضروريا، فليست كافية

لتعليل تأليف كتاب مثل (البصائر)، فأبوحيان نفسه له كتب خاصة بموضوعة واحدة مثل كتاب (الصداقة والصديق)، ورسائل أخرى نوعية، إحداها في العلوم[٤] وأصنافها ومراتبها وفوائدها؛ ومنها تكوين النديم الذى يجب أن يأخذ من كل فن بطرف، وأن يتعلم ما يشارك به في كل مجال من مجالات المعرفة في كل عصره، خصوصاً أن بلاطات الوزراء والأمراء وبلاطات من فوقهم ومن دونهم كانت تعج بالندماء الذين منهم الفيلسوف والشاعر والمجادل والنحوى والمنطقى، ومنهم المسلم واليهودى والنصرانى والصابئى، ومنهم النديم القار ومنهم النديم الطارئ. فقد كان للمهلبى وابن العميد وابن عباد وابن سعدان ندماء كثيرون ذكر أبو حيان، في (الصداقة والصديق)، بعضاً منهم مثل على بن عيسى بن زرعة النصرانى المتفلسف، وابن عبيد الكاتب، وابن الحجاج الشاعر، وأبى الوفاء المهندس، وابن بكر، ومسكويه، وأبى القاسم الأهوازى. وقد كان هؤلاء وآخرون أهل المجلس، وأما الندماء الطارئون، فقد رأى أبو حيان التوحيدى أن لا فائدة من ذكرهم[٥]، ومنها تحقيق فوائد ومزايا للمؤلف وللقارئ وللثقافة. فكتاب (البصائر) صورة للتوحيدى الحر والكاتب الحر والمثقف الحر، والكتاب إمتاع للقارئ وتثقيف له وترويح عنه، والكتاب صوان للحكمة وللأدب يحفظهما من الضياع[٦]؛ ومنها أن الكتاب حكاية للتشتت السياسى والاجتماعى، ولانسقيته محاكاة للانسقية الأوضاع السياسية؛ إذ إن أصحاب المقابسات ليس لهم مشروع فكرى مثلما فقدت الدولة مشروعها السياسى.

والتعليل بالموسوعية وتكوين الأديب النديم، وبخدمة المؤلف والقارئ والثقافة، وبفقدان المشروع السياسى الفكرى، ليس خاطئا كل الخطأ، ولكنه ليس تعليلاً كافياً؛ إذ لم يذهب أبعد من التعليل بالمعطيات المباشرة المستقاة من واقع الحال إلى البحث عن الأسباب الخفية؛ وواقع الحال هو فقر كثيرة وليال متعددة ومقابسات متنوعة.

٢ ـ التشتت والاضطراب النسبيان:

على أن هناك من ينظر إلى «تشتت» كتاب (البصائر) و«اضطرابه» بشئ من الاعتدال. ولعل أحسن من تمثل هذا الاتجاه هى وداد القاضى؛ تقول:

«إن الناظر فى كتاب البصائر يجد أن الكتاب يفتقر إلى أى نوع من الترتيب والتصنيف: فالمادة فيه تتوالى دون أى نظام. صحيح أننا فى بعض الأحيان نجد بضع فقرات متتالية ذات موضوع واحد، أو هى تدور حول أقوال شخص واحد، أو أشخاص متقاربين فى المنحى، إلا أن هذا هو استثناء على القاعدة ولا يشكل بحد ذاته نوعاً من النظام قط. وهذا ما دفع معظم الدارسين المحدثين إلى الجزم بأن أبا حيان اتبع فى البصائر طريقة الجاحظ، وخاصة فى كتاب «البيان والتبيين»[٧].

هذه وجهة نظر صحيحة إذا طبقت على (البصائر) معايير تأليف الكتب غير الأدبية، والكتب التى تتناول نسقاً واحداً من المعرفة كالكتب التى تتحدث عن الشعر ونقده، أو عن البلاغة أو الأصول أوالمنطق أو النحو. ولكن إذا نظر إليه ضمن بنية الكتب الأدبية ونوعها، فإنه يمكن اكتشاف ترتيب وتصنيف عميقين وسطحيين فى آن. نعم، إن المحققة الفاضلة تنبهت إلى بعض مؤشرات الوحدة فى الكتاب فذكرت بعض مظاهرها وبعض موضوعاتها، ولكنها اكتفت بالمؤشرات المعلنة عن نفسها، فلم تتغلغل فى البحث عن المؤشرات والروابط المختفية، وهى أعظم مما ذكر وأنجع لإثبات الوحدة البنيوية والوظيفية. وقد كانت متأثرة بالآراء الرائجة حول كتب الجاحظ، خاصة كتاب (البيان والتبيين). وسنحاول إثبات انتظام كتاب (البصائر) واتساقه وانسجامه؛ وبالطريقة نفسها أو ما يقاربها يمكن البرهنة على وحدة كتاب (البيان والتبيين)، ومن ثم يصير قياس كتاب (البصائر) على كتاب (البيان والتبيين) فى الانتظام والتماسك والانسجام، لا قياسه عليه فى التشتت والاضطراب والتهافت.

وقد ذهب مارك برجيه فى الطريق نفسه فى كتاب عنوانه (من أجل إنسانية معيشة: أبوحيان التوحيدى)[٨]، فقد اعترف المؤلف فى مقدمة كتابه باضطراب كتب الآداب، واستشهد بأقوال أبى حيان نفسه. فقد وصف بعض مؤلفاته بالاضطراب والتشتت[٩]. واهتم المؤلف ـ بصفة خاصة ـ بكتاب (البصائر) فكتب حوله دراسة دالة بعنوان: «بنية

كتاب البصائر والذخائر ودلالته»[١٠]؛ بيد أنه اعترف في كتابه المذكور بصعوبة الحديث عن بنية في كتاب (البصائر). يقول:

«والحق نقول: إننا محرجون بالحديث عن بنية البصائر. حقا، إذا ما استطاع المرء أن يستخلص من المقدمة تصميماً نظرياً كاملاً بعض الكمال باعتماد على ثقافة العصر فإنه يجب التذكير، مع ذلك، بأن التوحيدي لم يتبع في أي مكان من الكتاب نظاماً محدداً. فقراءة البصائر تكشف لنا عن مادة أصلية أحياناً كثيرة، ولكنها ليست منظمة غالباً»[١١].

وموقف الباحث هذا يشمل المؤلفات الأدبية جميعها حيث تتوالى الاستشهادات الكثيرة بعضها بإزاء بعض، دون نظام منطقي ظاهر[١٢]: ومؤلفات أبي حيان التوحيدي نموذج للتأليف الأدبي؛ إذ لا تخضع لأي مبدأ منطقي في التأليف[١٣]، وإن تعلق الأمر برسالة تتناول موضوعاً واحداً مثل: «رسالة في العلوم». وأمام يأس الباحث في العثور على نظام خاص في أعمال الرجل، فقد فحصها في فوضاها وتلقائيتها، كما هي فوضى حياة التوحيدي وتلقائيته[١٤].

ومع أن هذه الأطروحة تقدمت خطوة في إثبات وحدة المؤلفات الأدبية، ومنها كتاب (البصائر)، فإن ما وقف أمامها حاجزاً هو آراء المستشرقين الذين تناولوا بعض المؤلفات الأدبية وخصوصاً مؤلفات الجاحظ فتحدثوا عن تهافتها وعن عدم احترامها أي مبدأ منطقي؛ لأنهم كانوا محكومين بالنظرية التي تجعل المعنى معطى في النص؛ هذا المعنى الذي ما على الباحث إلا أن يوضحه لقرائه. ونتيجة لهذا الحاجز، لم تستثمر الأستاذة المحققة مؤشرات الانتظام لتبحث عن مؤشرات الاتساق وعن قرائن الانسجام من خلال الحفر عن الأوليات، كما أن الأستاذ الباحث اكتفى بمقدمات بعض كتب التوحيدي ولم يتعدها إلى تحليل بنيتها ووظيفتها. فقد استخلص - إلى حد ما - تصميم كتاب (البصائر) من مقدمته، واستخلص من مقدمة كتاب (الصداقة والصديق) مغزاه، وهو أن الإنسانية الحقيقية تفرض علينا احترام الآخر.

وقد اعترف، في الوقت نفسه، بأن كتاب (الصداقة والصديق) اختيار من الصعوبة أن نستخلص منه فكرة موجهة[١٥].

أطروحتا الاضطراب والتشتت المطلقة والنسبية تشتركان في نظرية «نصية» المعنى، ولا تغامران في التأويل وفي التشييد. والنظرية المعنوية المذكورة يعززها التراث العربي الإسلامي السني والمناهج الاستشراقية الفيلولوجية التي يهيمن عليها الاهتمام بالجزء دون الكل، والاستقلال دون التفاعل؛ فالأطروحتان كلتاهما، إذن، تفتقدان الاطلاع على المكتسبات المنهاجية الحديثة التي تسلم بأسبقية الكل على الجزء، والبنية على البعثرة، والوظيفة على العطالة، والنسق على الانتشار. ومن الضروري أن تلتمس الأعذار للذين كتبوا عن التوحيدي قبل شيوع المناهج الحديثة، وللذين لا يقرأون باللغات الأجنبية؛ غير أن ما يدعو إلى الاستغراب هو أن بعض الدراسات المجددة ليس لها صدى عند بعض المختصين في الفكر الإسلامي وفي القرن الرابع الهجري على الخصوص، أو ليس لها إلا صدى خافت، مع أنهم يقرأون باللغات الأجنبية أو يتقنونها لأنهم من أهليها. ومن هذه الدراسات ما أنجزه محمد أركون حول آثار مسكويه الجايل لأبي حيان التوحيدي؛ فقد اقترح خططاً منهاجية فعالة وانتهى إلى نتائج يمكن أن تكون منطلقاً لدراسة أبي حيان وغيره.

٣ ـ نحو إثبات البنية والوظيفة:

اعتمد محمد أركون في كتابه (إسهام في دراسة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري والعاشر الميلادي العاشر: مسكويه فيلسوفاً ومؤرخاً)[١٦] على بعض المكاسب المنهجية التي انتهى إليها في بحثه العلمي، والتي تم توظيفها في تناول الثقافة العربية الإسلامية؛ ومنها ما انتهى إليه علم الدلالة البنيوية الذي فتح آفاقاً جديدة «تساعد على اكتشاف النظام العميق لكتب الآداب التي راق لبعضهم أن يصمها بغياب التصميم وبهيمنة التشتت»[١٧]. وباستشراف هذه الآفاق وبفعالية ما انتهت إليه، انتقد الآراء التي شاعت منذ وليام مارسيه الذي حكم على «بخلاء» الجاحظ بالتهافت وباختلال التصميم، ثم قلد حكمه آخرون على كتب

الآداب وكتب المختارات. محمد أركون لم يقتصر إثباته النظام العميق لكتب الأدب على علم الدلالة البنيوى وحده، وإنما اعتمد على ما انتهت إليه الدراسات فى الفكر اليونانى واللاتينى، خصوصاً على ما توصل إليه الباحثون من نتائج متعلقة بالفلسفة الأفلاطونية والأفلوطونية الجديدة. ولعل أهم النتائج هى أن «الكون جميعه يمكن تصوره بمثابة كيان ذى روح تفيض على كل أجزائه وتضمن نظام وظائفها»(١٨). وإذا كان الكون كله هكذا مترابط الأجزاء، فإن باقى تجلياته الأخرى، سواء أكانت ظواهر طبيعية أم بشرية أم ثقافية متضامة متناغمة، ومتباينة متنافرة فى آن.

يمكن توليد نتائج عدة من المبدأ المذكور، أو النتيجة الأم؛ أهمها: أولاً، وحدة الإنسان والعالم وتفاعلهما وتشارحهما من حيث إن الكون يفسر الإنسان ويتحكم فى قواعد حياته من جهة، ومن حيث إن طبيعة الإنسان تسمح له بفهم الكون بكيفية جيدة؛ وثانياً ترابط العلوم وتلازم بعضها ببعض مثلما ينعكسان فى كيفية ترتيب العلوم وتصنيفها (١٩)، مما يسمح بدراسة علم فى اتصاله مع العلوم الأخرى، أو بتعاطى علوم مختلفة فى آن. وثالثاً ترابط أعضاء المجتمع مثل ترابط أعضاء الجسد مما يحتم عليهم التعاون والتعاضد لاحتياج بعضهم إلى بعض. ورابعاً تعالق الثقافات كما يظهر فى كتب الأدب والمختارات التى تستشهد بأرسطو وأفلاطون وجالينوس وسقراط وحكماء إيران القديمة وحكماء الإسلام الأولين، فالحكمة ضالة المؤمن يبحث عنها أينما وجدها؛ كما أنها تستشهد بغير الحكماء مثل الحمقى والمغفلين والمخنثين؛ فالاستشهاد بالحكماء لمخاطبة خاصة الخاصة والخاصة، والاستشهاد بغيرهم لإرضاء العامة. فالهدف الأساسى، إذن، من الجمع بين الثقافات وبين ضروب الناس هو توحيد الأمة والجماعة (٢٠).

كتب الأدب والمنتخبات وكتب أخرى غيرها تهدف، إذن، إلى توحيد الأمة والرجوع بها إلى المعايير والتوجهات التى حددت فى عهد النبى (ص) وصحبه الأولين. ولذلك حث السلاطين والأمراء المتنورون الأدباء الفلاسفة والفلاسفة الأدباء على التأليف فى تجارب الأمم وحكمتها للتغلب على وضع التشرذم والتشتت، وصياغة إيديولوجية مشتركة (٢١) تتجاوز التناقضات والتيارات المتعصبة؛ وتاج هذه الإيديولوجية هى الأخلاق بما تحتويه من فضائل ونهى عن الرذائل، لتحقيق السعادة القصوى.

تلك مقدمات الأستاذ محمد أركون، وتلك هى النتائج التى استخلصناها منها وخلصناها بالترتيب والتركيز والتنقيح والصياغة؛ وهى مقدمات صادقة ـ فى نظرنا ـ ونتائج سليمة ـ فى زعمنا ـ سنعتمد عليها للبرهنة على وحدة كتاب (البصائر) السطحية والعميقة، بإضافة مقدمات جديدة وتوظيف مناهج معاصرة. وأولى مقدماتنا، أو أطروحتنا، أن كتاب (البصائر) عالم سفلى يحاكى عالما علويا، وثانيتهما أن كتاب (البصائر) نظام فكرى يحاكى حقائق مادية.

تلك آراء الباحثين فى كتب الأدب عامة وكتب أبى حيان التوحيدى خاصة. فقد وصفوها بالتشتت والاضطراب والحديث عن كل موضوع. وأشرنا إلى أن آراءهم كانت محكومة بخلفيات منهاجية ذات أبعاد ووظائف، كما أبنا أن محمد أركون أثبت الوحدة العميقة فى كتب مسكويه مستعينا بما انتهت إليه منهجيات أخرى ذات أبعاد ووظائف؛ وهو إثبات يصح توظيفه لدراسة مؤلفات أبى حيان التوحيدى أيضا. وأهم ما ينبه إليه هو أن أطروحتى التشتت والاضطراب كانتا تساقان أمام أقوال المؤلف نفسه؛ فقد اعترف أبو حيان بأن كتاب (البصائر) مضطرب مشتت، لأن أسبابا متعددة منعته من ضم الشكل إلى شكله والباب إلى بابه والشبيه إلى شبيهه. ولكن فات المستشهدين بأقواله مظاهر الربط الموجودة فى الكتاب التى كان يشير إليها هو نفسه. ومهما يكن الأمر، فإن القارئ الحديث المزود بنظريات التلقى وبعلم التأويل لا يقنع بما يقوله له المؤلف وبما يقدمه له النص. وفى هذا الإطار، فإننا سنجمع آراء المؤلف نفسه حتى بين تأرجحه بين الرغبة فى الوحدة وقيود الجنس الأدبى، ثم سنحاول إثبات وحدة (البصائر) السطحية والعميقة.

كتاب (البصائر) عالم سفلى محاك لعالم علوى:

١ـ الرغبة فى الوحدة وقيود الجنس الأدبى:

اتخذ الباحثون فى مؤلفات أبى حيان وفكره بعض أقواله وبعض عناوين كتبه ليقولوا عنه: إنه مشتت التأليف

مضطربه، وإنه ذو تأليف وفكر غير نسقيين. ولكنهم أهملوا كثيرا من أقواله التى تشير إلى أنه كان يتحكم فيه هاجس الوحدة الفكرية والرغبة فى حسن التأليف، ولكن جنس الأدب والرؤيا الفلسفية الثاوية وراء كل ذلك كانا يمنعانه منعا.

حقق التوحيدى، مرارا كثيرة، الوحدة بين أجزاء كتاب (البصائر) من خلال مظاهر عدة؛ أولها الإحالات؛ وهى من أهم التقنيات التى وظفها المؤلف لينبه القارئ إلى ترابط كتابه وتشارح فقراته. ويجد القارئ نوعين من الإحالة فى الكتاب: إحالة بعدية وإحالة قبلية؛ فمن الإحالة البعدية ما ذكر به القارئ فى الجزء الثانى بأن ما فيه من مسائل سيجد جواباتها فى الجزء الثالث، وأن جواب بعض الكلمات سيمر بالقارئ بعد أوراق على انتظام واتساق.[٢٢] وإنه سيتحدث إليه عن العارفين وأصحاب التصوف فى جزء لاحق[٢٣]؛ ومن الإحالة القبلية قوله: «وقد مر فى آخر الجزء الثانى فصل فى هذا الباب» أو «هذا الفصل والفصل المتقدم فى الجزء الأول».

ثانيها؛ إقامة كتابه على مفهومين متقابلين؛ هما الجد/ الهزل، وليس هناك وحدة تجريدية وجامعة أكثر من هذه الثنائية؛ إذ كل ما ورد فى (البصائر) يتلخص فيها؛ فليست فقراته جميعها إلا تعبيرا عن أحد طرفى الثنائية. وتأسيسا على هذه الثنائية يترجح اسم «البصائر» «والنوادر». ولا يعدم من يزعم هذا الزعم أدلة لإثباته: فالمؤلف نفسه يذكر اسم البصائر والنوادر مرات عدة؛ منها قوله:

> «وقبل ذلك أعود إلى العادة فى نشر شئ من البصائر والنوادر لئلا أكون خارجها عما عقدت الكتاب عليه... ثم أذكر مسائل من فنون مختلفة... وإذا وقع التمكن من جواباتها فى الجزء الثالث ألمت بالبيان الشافى»[٢٤].

ومنها قوله: «فقد مللت ما سبق من البصائر والنوادر مما هو جد يوهى قواك أو هزل يلهى قلبك»[٢٥].

هذه بعض أقواله فى كتاب (البصائر) تبين أن المؤلف عقد كتابه على الجد ـ البصائر ـ والهزل ـ النوادر ـ وأن ما يورده من مسائل من فنون مختلفة ليس إلا امتدادا أو توضيحا أو تفسيرا للجد والهزل؛ على أن هناك تفاعلا بين الطرفين، أى «هزل شيب بجد وجد عجن بهزل»؛ وسبب الشوب والعجن هو الفلسفة الاعتدالية التوسطية الهندسية التى تحكم تفلسف أبى حيان وأضرابه: فما بين الجد المطلق والهزل المطلق تتحقق الفضائل الأربع الوسيطة التى هى الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة. وتاج هذه الفضائل هو الحكمة. على أن النوادر لا تعنى الهزل دائما، وإنما هو أحد معانيها، فهى تعنى، أيضاً، ما هو ثمين وغريب مثل نوادر اللغة ونوادر الفقه، وللتوحيدى كتاب فى النوادر[٢٦]. واعتبارا لازدواجية معنى «النوادر» وامتزاج الجد بالهزل، فإن تسمية «البصائر والذخائر» مقبولة أيضا. ومهما يكن الأمر، فالتسميتان معا ترجحان وحدة الكتاب ووحدة مضمونه رغم التشتت الظاهر والخلط البين.

ثالثها، دراية المؤلف بشروط التأليف وبقواعده وبمراميه وهى: الجمع والتحليل والتصنيف وتوخى غايات، وتبليغ رسائل. وقد أشار التوحيدى نفسه إلى هذه السمات فقال:

> «جمع بدد الكلام ثم الصبر على دراسة محاسنه ثم الرياضة بتأليف ما شاكل كثيرا منه أو وقع قريبا إليه، وتنزيل ذلك على شرح الحال أن لا يقتصر على معرفة التأليف دون معرفة حسن التأليف»[٢٧].

ولا ينبغى أن يتعجب من هذا النظر البعيد (المعاصر)، فالتوحيدى أديب متفلسف ومتفلسف أديب تتلمذ على فلاسفة شهيرين وعاصر فلاسفة مرموقين ألفوا فى تصنيف العلم ومراتبه، حسب قواعد منطقية متوارثة منذ عهد أفلاطون وأرسطو وأفلوطين؛ وإنما العجب كل العجب أن ينعت الرجل بجهل قوانين التأليف بالاعتماد على بعض اعترافاته، وإهمال أقوال أخرى له تبين تمكن الرجل من صناعة التأليف.

رابعها، مراعاة شروط الجنس الذى يؤلف فيه، والتوحيدى يؤلف كتابا فى الأدب. والأدب، فى عهد التوحيدى هو جماع الثقافات الإنسانية المعروفة فى عصره:

الثقافة الدخيلة والثقافة العربية الإسلامية بما تحتويه من أنواع دينية وأنواع أدبية، وثقافات شفوية متداولة. وكل إخلال بمكون من مكونات الأدب هو إخلال بصناعة التأليف وإفقاد الجنس الأدبي هويته. وشروط التأليف في جنس الأدب اضطرته اضطرارا في كثير من الأحيان إلى أن يأتي بأقوال وآراء واستطرادات أضرت به معنويا وماديا، وكان يتجنبها أحيانا أخرى إذا كانت عواقبها الوخيمة مؤكدة.

لقد تحدث عن موقع الإنسان الذي هو وسط بين العالمين: العالم السفلي والعالم العلوي، وتكلم عن القدر. على أنه اعتذر بالحديث عن موقع الإنسان بأنه شرط أن يصرف القول تصريفا حاكيا، وإلا ما كان يعير هذا النمط من نفسه اهتماما [٢٨]، واعتبر السكوت عن الخوض في القدر أنفع ولكنه ليس إلا حاكيا. «والحكاية ما على صاحبها لوم ولا عتاب» [٢٩]. ضرورة الجنس تحتم عليه، إذن، أن يصرف القول تصريفا وأن يحكي الأقوال حكاية، ولكنه لم يركب رأسه فيندفع اندفاعا في القول ليقتل نفسه، وإنما التجأ إلى الاختصار مع الوعد بالتفصيل، كأن يقول: «وسأسوق إليك من غرائب الصوفية» [٣٠]، أو «توقع ذلك» [٣١]، أو «جواب كل واحد من هذه الكلمات يمر بك بعد أوراق على انتظام واتساق» [٣٢].

على أن وعوده كان يفي بها أحيانا ويحنث بها أحيانا أخرى، فإذا تعلق الأمر بمفردات لغوية أو قضايا لا تثير إشكالا فإنه كان ينجزها. وهكذا، فقد رجع إلى شرح الكلمات بانتظام واتساق [٣٣]، ولكنه أخلف وعده في القضايا الأخرى. وقد أشارت محققة كتاب (البصائر) إلى هذا الاختلاف فقالت:

«يبدو أن طول الكتاب مع ما يرافقه من إرهاق وكد جعل التوحيدي يغض النظر عن مجموعة من الوعود كان أطلقها في درج الكتاب مثل وعده بذكر شيء من الكيمياء وبشرح معنى الدهر من الزاوية الفلسفية وبالحديث عن المعرفة وحدها وحقيقتها وكيفية طريقها، وبتخصيص جزء كامل لكلام المتصوفة وبالتحدث عن المنافسة والحسد وما يقترن بهما، وبتبيان لما ذكر في القرآن «من فوقهم» عند ذكر السقف في سورة النحل، وهو معروف أنه من فوقهم...» [٣٤].

إنها التفاتة ذكية من المحققة الفاضلة، ولكننا نعتقد أن غض النظر عن وعوده ليس مرده الإرهاق وحده، لأنه لم يؤثر فيه لما تعلق الأمر بمسائل لغوية ونحوية، ولكن طبيعة المواضيع الخلافية التي وعد بالرجوع إليها منعته من الوفاء بوعوده، وفي مقدمة هذه المواضيع الخلافية الكيمياء. فقد كان بعض معاصريه يعترف بجدواها، وكان بعض آخر منهم لا يعتقد فيها مثل أبي زيد البلخي، وكان أبو حيان من هذا الموقف غير المعتقد فيها كما يتجلى من خلال كتابي (الإمتاع والمؤانسة) و(المقابسات). وهذا ما جعل مارك برجيه ينتهي إلى الخلاصة التالية:

«انضم التوحيدي إلى جانب الذين يرون أن الكيمياء غير ممكنة مثل البلخي» [٣٥].

وما يقال عن الكيمياء يقال عن القضايا الأخرى التي هي فلسفية وصوفية ودينية عويصة يؤدي الخوض فيها إلى محظورات، كما أن التفصيل فيها يؤدي به إلى الخروج عن شروط الكتاب الذي هو «توخي قصار ذلك دون طويله» [٣٦]. ولذلك وعد بتناولها في كتب مستقلة؛ ونص الوعد:

«وإذا أتاح الله لي فرجا وقيض لي مخرجا فرغت همتي لنظم جزء من نحو هذا الفن، نعم وأتكلف أيضا جزءا ثانيا في غرائب كلام الفلاسفة، فإن الفلسفة والتصوف يتجاوران ويتزاوران وإن كان مر في الكتاب ما يعجز جمعه» [٣٧].

خامسها، ما عبر عنه بالخلل الذي عم الوقت، وهو أنواع عدة، منه الخلل الفكري الذي يتمثل في الفرق المتناحرة المفرقة للجماعة. ولذلك، لم يدخر وسعا في الهجوم عليها وفي نبزها بأقبح الأوصاف والنعوت. ومن نال حظه

وافراً منها هم المتكلمون وأصحاب علم الكلام؛ فقد استهزأ بهم فى مواضع متفرقة من كتاب (البصائر)، وشمل استهزاؤه ألفاظهم السخيفة الساقطة المنحطة[38]، وسلوكهم السفيه[39]، وجدالهم المفرق للإخوان[40] وللجماعة: «ناسين أن الله نهى عن التفرق»[41]. وقد استمر هذا الهجوم فى «رسالة فى العلوم»[42] وفى (الإمتاع والمؤانسة) وفى (المقابسات)[43]. وأما الخلل السياسى فهو ما وقع بين أحداث وثورات واحتلال لبغداد أثناء سنة ٣٦٢ وما بعدها. وإذا علمنا أن تأليف الكتاب ابتدأ من سنة ٣٥٠-٣٧٥ على الأقل، فإن تأليفه عايش أحداثا جساما نالت التوحيدى بقسط وافر فسلب منزله وقتلت جاريته وصار لا يملك شيئا بعد الغنى والثراء والوجاهة وصلاح الحال وحسن المغنى[44].

إن ضروب الخلل هذه جعلته يحتاط فى كلامه فيعد ولا يفى ويورى ولا يصرح، ويجور أحيانا على قوانين الجنس الأدبى التى تتطلب انتظاما واتساقا ونظم الباب إلى الباب ورد الشبيه إلى الشبيه[45]. ولعل أغلب هذا الجور وقع فى الجزء الخامس، إذ هو الذى ساق فيه الاعتذار السابق، وهو الذى يجد فيه القارئ شيئا من التداخل. وهكذا، فهو يسأل بـ «ما» عن حروف عدة ولا يجيب عن سؤاله، ولكنه يعد القارئ بأنه سيجيب، وما بين السؤال والجواب أتى بنوادر وأخبار وآراء فى الشعر، ثم يبدأ فى شرح تلك الحروف ثم يترك حروفا أخرى دون شرح ليأتى ببعض النوادر والأخبار ثم يبدأ فى شرحها فينهى الشرح بقوله: «فهذه آخر الحروف التى تقدم الوعد بذكرها، ولعل الجزء الثامن يتضمن نظائرها مع أشياء أخرى»[46]. ومع ذلك فهناك منطق بيّن يحكم صنيعه، سؤال - نوادر وأخبار... شرح - نوادر وأخبار - شرح؛ أى تناوب الجد/الهزل.

سادسها، أن عموم الخلاف تسبب فى إهلاكه وتشويه سمعته بعد مماته. وقد كان الرجل يحزر ما سيتعرض له من نكبات وإهانات، لأن مواقفه الفكرية كانت تختلف كثيرا عن مواقف معاصريه ولاحقيه، فاحتاط بتوظيف تقنيات تأليفية مضللة، وانتحل أعذارا متعددة. ومع ذلك، فإن رؤاه الفلسفية كانت تضطره اضطرارا إلى أن يكشف غطاء المعمى فينحاز إلى بعض الطوائف وإلى بعض الفنون، لأنها هى التى تعكس لب فكره؛ وليكن ما يكون من المختلين والجاهلين. ولعل انحيازه يبرز فى طائفتين اثنتين هما الطائفة الصوفية، وطائفة الفلاسفة.

يمكن إبراز موقف التوحيدى من المتصوفة والتصوف فى مظاهر عدة: أولها موقع التصوف من بين العلوم المعروفة فى عصره. فقد أعلى رتبة التصوف على باقى العلوم الأخرى، سواء أكانت علوما شرعية أم لغوية أم علوم أوائل، لأن:

«التصوف علم يدور بين إشارات إلاهية وعبارات وهمية وأغراض علوية وأفعال دينية وأخلاق ملوكية»[47].

وثانيها أن ما جعل التصوف يحتل هذه المكانة هو سمو أغراضه التى لا تستطيع اللغة التعبير عنها بكل دقة. فلذلك كان إذا ما أورد أقوالا لمتصوفة يعتذر بشرط كتابه الذى هو كتاب أدب، والأدب شامل لكل أنواع الكلام وضروب المذاهب والنحل، وهكذا لما أورد كلاما لرابعة العدوية علق عليه بما يلى:

«هذا الكلام عويص التأويل خرط القتاد دونه، ولقط الرمل أسهل منه، وهى موكولة فيه إلى الله تعالى، وقد رويته كما رأيته»[48].

وثالثها أن شمولية التصوف ودقة مراميه وسموها وعجز اللغة عن التعبير عنها تجعل من لم يؤت الحكمة والدخلاء ينحرفون به عن مساره فيلحق طريقته حيف[49]، فينهض فظو الأذهان كزّو الفطر لمحاربة أهله والإيقاع بهم للتخلص منهم، وتشويه سمعتهم أحياء وأمواتا. وكأن أبا حيان كان متوقعا أنه سيصير ثالث ثلاثة فى الزندقة.

وأما الفلاسفة، فكانوا آخذين بشغاف قلبه فاحتلوا شغاف كتاب (البصائر) أيضا. وهكذا، فإلى جانب الثقافة العربية الإسلامية الأصيلة وأقوال السلف يجد القارئ أفلاطون وأرسطو وسقراط وجالينوس وغيرهم تتردد أسماؤهم فى أجزاء (البصائر)، وما اقتبس من كلامهم كان فقرات صغيرة قصيرة تلائم شرط الكتاب ومقاصده، لأن المختارات المطولة

لها مكان فى الكتب الأخرى مثل (الإمتاع والمؤانسة) و(المقابسات) بصفة خاصة؛ وشرط الكتاب ومقاصده تحتمان عليه اختيار ما يدور حول الحكمة وطلبها وغاياتها؛ فالحكمة هى ما يفرق بين الناقص والكامل، وبين البهيمة والإنسان؛ يقول أرسطو:

«كما أن البهيمة لا تحس من الذهب والفضة والجوهر إلا بثقلها فقط ولا تحس بنفاستها كذلك الناقص لا يحس من الحكمة إلا بثقل التعب عليه منها ولا يحس نفاستها»(٥٠).

وهى المنقذة من ضلال الجهل وظلمات الظلم وممات الفكر:

«قيل لفيلسوف ماذا غنمت من الحكمة؟ فقال أن صرت كالقائم على الشط أنظر إلى الآخرين يتكفأون من أمواج البحر»(٥١).

وقد علق على هذا الجواب بأنه من الكلام الذى يرتاح إليه لأنه من الحكم اليتيمة التى تؤثر فى الإنسان فتضيء بصيرته وبصره؛ على أن جوامع كلمه فى الفلاسفة هو ما يلى: «لكلام القوم موقع عجيب وتأديب محمود فلا نستوحش منهم فإنهم جنس من الفضلاء. نفعنا الله عز وجل بحكمهم ووقانا شر ما يقال فيهم»(٥٢). إن ما يعنى أبو حيان التوحيدى هو الحكمة التى هى مناط فائدة الإنسان وحياته وعقله، وما دامت هكذا، فهى فوق الاختلاف الطائفى والعرقى والفكرى والسياسى.

التصوف والفلسفة «يتجاوران ويتزاوران»؛ فإذا كان التصوف هو علم التخلف وتاج الفلسفة هى الأخلاق، فإن الفنين يهدفان معا إلى تهذيب الأخلاق للوصول بالإنسان إلى مرتبة السعادة القصوى.

يتبين من هذه الخلاصة أن أبا حيان كانت له غاية موجهة تتلخص فى تكوين الإنسان الكامل السعيد. ومن ثمة، فإن كل فقر كتاب (البصائر) كانت تتجه نحو هذه الغاية المنشودة مهما اختلفت أجناسها الأدبية وأعراق قائليها وزمانها ومكانها. وقد حققت تلك الغاية الوحدة العميقة لكتاب (البصائر). وقد وظف أبوحيان فنونا مختلفة ولم يقتصر على فن واحد مثل الفلسفة أو الشعر أو الفقه؛ ذلك أن العلوم الدخيلة تاجها الأخلاق، وإكليل العلوم الشرعية التصوف، وخلاصة العلوم اللغوية الأدب؛ وكل ضروب الأخلاق الموجودة فى هذه العلوم والفنون المختلفة تتجمع فى علم الأخلاق، وما يعبر عنها هو الأدب الذى صار جنسا قائم الذات يتطلب التأليف فيه خطة معينة. وقد كان أبو حيان على علم ودراية بقوانين التأليف فيه. وما يعكس ذلك العلم وتلك الدراية هو أنواع الأعذار التى قدمها لقرائه بين حين وآخر. ولو كان يؤلف على غير قوانين وسنن وأعراف ما كان له أن يعتذر وما كان له أن يقدم شروط التأليف فى صدر كتابه.

بهذا كله تسقط تهم التشتت والاضطراب فى كتاب (البصائر) بالجملة وتبرز وحدة الكتاب. وسنخصص الفقرات التالية تفصيلا لمظاهر تلك الوحدة.

٢ـ كتاب (البصائر) حكاية لمثال:

لعل أحسن ما يمكن البداية به لإثبات اتساق كتاب (البصائر) وانتظامه وانسجامه هو ما ورد فى إحدى المقابسات حيث يقول:

«اعرف حقائق الأمور بالتشابه، فإن الحق واحد ولا تستفزنك الأسماء وإن اختلفت»(٥٣).

فهذه القولة تلخص الفلسفات التى كانت تهيمن على فكر أبى حيان وجيله، وهى الفلسفة الأفلاطونية والأفلوطينية والرواقية؛ أى الفلسفات التى كانت تربط بين أشياء أو كيانات أو حدود لا رابطة ظاهرة بينها. وسنشير إلى تجليات هذه الفلسفات وتصوراتها للكون فى شخصية أبى حيان التوحيدى.

أ ـ تراتبية العالم وتطابقاتها:

لقد ورد فى كتاب (البصائر) فقرة تلخص تراتبية العالم كما تراه الفلسفات الغنوصية بصفة عامة؛ والفقرة نواة لما سيرد بعدها فى كتاب (البصائر)(٥٤) نفسه وفى (المقابسات) على الخصوص، يقول:

«الإرادة فى الإنسان مركبة من شهوة وحاجة وأمل، والإنسان وعاء القوى وظرف المعانى وطبقة الصور ومعدن الآثار وهدف الأغراض، وكل شئ له فيه نصيب، ومن كل شئ عنده حلية، وله إلى كل شئ مسلك، وبينه وبين كل شئ نسبة ومشاكلة، وهو جملة أشياء لا تنفصل وتفصيل حقائق لا تتصل، وهو[٥٥] لب العالم المتوسط بين العالمين وله نزاع إلى الطرفين: إلى ما ينحط عنه بالشوق إلى الكمال، وإلى ما يعلو عليه بالتنزه عن النقصان، وهو مرتهن بالأسباب العالية والدانية وتابع للغالب، ومنجذب مع الجاذب، وفاعل فيما علا عليه وقبل أثره، وقابل مما انحط عنه وسرى إليه أثره»[٥٦].

فى هذا النص تلخيص لكثير مما هو مشتت فى الكتب الفلسفية التى تتحدث عن موقع الإنسان فى الكون، وإن عبر عنه بأسلوب فيه مزاوجة وتكرار. وإذا ما أردنا تركيز ما يتحدث عنه النص فهو: أن الإنسان مركز الكون ونسخته فلذلك له نصيب من كل ما فى الكون ونسبة ومشاكلة معه، وأن العالم مكون من ثلاثة عوالم: عالم أعلى، وعالم متوسط، وعالم أدنى، والإنسان لب العالم المتوسط؛ على أنه يمكن أن يسمو درجات إلى اللحاق بالعالم العلوى إذا تعهد نفسه بالأخلاق الفاضلة، ويمكن أن ينحط دركات فى العالم السفلى إذا سيطرت عليه الرذائل؛ ومع أنه اعتذر عن هذه الرؤيا لموقع الإنسان فى الكون باعتبار أنه ليس إلا مجرد حاك، فإنه لم يفعل إلا من أجل التقية خوفا من شر الحاسدين والكائدين؛ ودليل ذلك أنه أعاد الكرة فى (المقابسات)، مرات عدة، هذا التصور لأنه تصور جيل من الفلاسفة المعاصرين له وليس تصور أبى حيان التوحيدى وحده. وهكذا، فإن ما ورد مجملا فى كتاب (البصائر) وضح فى (المقابسات):

«الإنسان لب العالم وهو فى الوسط[٥٧] لانتسابه إلى ما علا بالمماثلة وإلى ما سفل عنه بالمشاكلة، ففيه الطرفان؛ أعنى فيه شرف الأجرام الناطقة بالمعرفة والاستبصار والبحث والاعتبار، وفيه ضعة الأجسام الحية الجاهلة التى ليس ترشح بشئ من الخير ولا فيها انقياد له»[٥٨].

وتتوضح طبيعة هذه العلاقة بين العالم فى مقابسة أخرى ورد فيها:

«اشتباك العالم السفلى بذلك العالم العلوى، واتصال هذه الأجسام القابلة لتلك الأجرام الفاعلة، واستحالة الصور بحركات تلك المتحركات المتشاكلة بالوحدة، وإذا صح هذا الاتصال والتشابك وهذه الحبائل والربط صح التأثير من العلوى وقبول التأثر[٥٩] من السفلى»[٦٠].

وما ورد فى مقابسة أخرى يبين منبع العوالم، فى التصور الإسلامى، وسر وحدتها واختلافها:

«البارى الحق والأول الأوحد منبجس الأشياء كلها ومنبعها عنه تفيض فيضا وفيه تغيض غيضا... والوحدة شائعة فى جميعها ومحيطة بها كلها ومشتملة عليها بأسرها فصارت هذه الأشياء بالوحدة تتشاكل وتتكامل وبالكثرة تختلف وتتفاضل ... فعلى هذا يختلف الفرع الراجع إلى الأصل ويتفق الأصل المبدع للفرع...»[٦١].

إن ما يهمنا – فى المقام الأول – هو المفاهيم التالية التى تتردد كثيرا فيما اقتبسناه وفى غيره: الوحدة والاتصال والتشابك والمماثلة والمشاكلة والترتيب والدرجات والكثرة. وقد وظفت هذه المفاهيم فى تطبيقات عدة، منها التطبيق بين العالم الكلى والعالم الأوسط الإنسانى: العقل جزء من العقل الفعال، والروح جزء من الروح الكلى، والنفس جزء من النفس المطلقة، والقلب فيض من الصورة الفياضة؛ ومنها التطبيق بين الأفلاك وجوارح الإنسان: الحس يشبه الفلك الثامن المكوكب، والطحال يشبه فلك زحل، والدماغ يشبه فلك المشترى، والكبد يشبه فلك المريخ، والقلب يشبه فلك

الشمس، والكلية تشبه فلك الزهرة، والمرارة تشبه فلك عطارد، والرئة تشبه فلك القمر، والصفراء تشبه كرة النار، والدم يشبه كرة الأرض [٦٢]؛ ومنها مطابقات بين البروج والأعضاء الباقية، ومنها المطابقة بين أعضاء الانسان والبلدان... قلبُ الإنسان هو مصر.

وعلينا أن لا نشغل أنفسنا بصحة تلك المطابقات أو فسادها، وإنما ما يجب أن نتمسك به هو انعكاس هذا التصور للكون وعلائقه في أبي حيان التوحيدي علما وعملا.

ب - تراتبية العلوم وأهدافها:

إن هذه الوحدة والتراتبية تشملان المعرفة أيضا... فالعلوم لها منبع تفيض عنه وتغيض غيضا فيه، فتتشاكل وتتكامل بالوحدة وتختلف وتتباين بالكثرة، ودرجات مشاكلاتها تتخذ بدرجة القرب أو البعد من المنبع. ضمن هذا التصور للكون ألف أبو حيان التوحيدي في أصناف العلم ومراتبه اقتداء بشيوخ:

«العلم وأرباب الحكمة وفرسان الأدب، مثل كتاب أقسام العلوم وكتاب اقتصاص الفضائل وكتاب تسهيل سبل المعارف. فمن نظر في هذه الكتب عرف مغاني الحكماء ومرامي العلماء» [٦٣].

وصاحب أقسام العلوم هو أبو زيد أحمد بن سهل البلخي الذي جعل فيه «علما فوق علم بالموضوع [٦٤] وبالصورة وعلما دون علم بالفائدة والثمرة» [٦٥]. على أن من يحيط بالعلوم يجد اختلاف مراتبها وموادها وصورها وفوائدها وثمرتها واحدة.

في ضوء هذا التصور لوحدة العلوم ومراتبها، ألف أبو حيان «رسالته في العلوم» ردا على من قال: «ليس للمنطق مدخل في الفقه ولا للفلسفة اتصال بالدين ولا للحكمة تأثير في الأحكام» [٦٦].

فالعلم وحدة متصلة متشابكة قاصدة إلى غاية أساسية مهما تكاثرت أصنافه، مثل الفقه والكتاب والسنة والقياس والكلام والنحو واللغة والمنطق والطب والنجوم والحساب والهندسة والبلاغة والتصوف. هكذا ذكر التوحيدي أصناف العلم وترتيبها، فما مغازي التوحيدي من هذا التصنيف والترتيب؟ قبل الإجابة عن السؤال، نستعرض بعض آراء المهتمين بالرجل، ومنهم المحققة التي رصدت مصادر كتاب (البصائر) من قرآن وتفسير وحديث نبوي وعلم كلام وطب وتنجيم ونحو ولغة. ولا يمكن نكران فضائل الخطوة التي قامت بها الأستاذة المحترمة، ولكنها لا تشفي غليل الباحث عن بنية الكتاب ودلالاته ووظائفه، كما تعرض مارك بيرجيه عند دراسته لشخصية أبي حيان الثقافية والأدبية إلى العلوم الدينية والعلوم الدخيلة والعلوم الأدبية واللسانية، ففصل الحديث في كل علم على حدة. ورغم أهمية ما قام به الأستاذ ودقته، فإنه لم يبرز المغازي والمرامي لتصنيف التوحيدي وترتيبه. وهكذا استغرب منزلة التصوف بقوله:

«التصوف... يحتل منزلة غير متوقعة تتحدى منطقنا، وهي في آخر الرسالة، لأن التصوف فصل عن كل العلوم الدينية واللغوية... وجاء بعد الطب والفلك والنجوم والعدد والبلاغة، فهل احتار في معرفة منزلته؟ وهل أراد، بعكس ذلك، أن يبرزه وأن يسند إليه منزلة مستقلة؟» [٦٧].

على أن الذي يهدي سواء السبيل هي دراسة الأستاذ محمد أركون لمسكويه. فقد انتبه إلى أكثر الغايات التي تكون وراء تصنيف العلم وترتيب منازله من خلال تحليله «ترتيب السعادة ومنازل العلوم»، و «الفوز الأصغر». ومما انتبه إليه هو وحدة العلوم ومرتبة علم الأخلاق الجامع الذي تفيض عنه باقي العلوم.

على هذا الأساس، فإننا نرى أن التوحيدي قصد إلى مغاز ومرام من تصنيفه وترتيبه، وأول مغزى يتجلى في عدم تفرقته بين العلوم الدخيلة والعلوم الأصيلة لتبليغ رسالة أن هذه العلوم من حيث المنبع والوظيفة، كلها صادرة من منبع وحيد وكلها تهدف إلى تحقيق سعادة البشر، وثاني هدف هو أن لا فضل لعلم على آخر من العلوم الإسلامية، فليس هناك تفضيل للنحو على علم الكلام بالإطلاق أو المنطق على علم البلاغة... وثالث هدف مراعاة التدرج والترتيب من أسفل إلى أعلى لمراعاة الفائدة والثمرة والموضوع والصورة.

فى ضوء هذه المغازى والمرامى تجب إعادة فحص تصنيف أبى حيان التوحيدى وإلقاء مزيد من الضوء عليه لتعرف غايته القصوى، والتصنيف كما يلى:



يتضح من هذا التصنيف أن أنواع العلوم ثلاثة: علوم دخيلة وعلوم شرعية وعلوم لغوية، فالعلوم الشرعية تاجها الأخلاق، والعلوم اللغوية تتجمع فى الآداب الذى يعنى من بين ما يعنى مكارم الأخلاق، وإكليل العلوم الدخيلة هو الأخلاق؛ فالأخلاق، إذن، تفيض عنها جميع العلوم. على أن سؤالا يمكن أن يثار، وهو: لماذا لم يذكر علم الأخلاق وإنما ذكر بدلا منها التصوف؟ يمكن أن تكون الإجابة بما يلى: أن التأليف فى الأخلاق يرتبط بالفلسفة وبالعلوم الدخيلة. فقد ذكر فى (رسالة الحياة) أن الحكماء الأولين والآخرين صنفوا :

«كتبا فى الأخلاق وذكروا أعيانها بأسمائها وصفاتها وحدودها ورسومها ومجملها ومفصلها ودلوا على الحسن والقبيح منها ودعوا إلى التحلى بأحسنها والتعرى من أسمجها فضربوا لها الأمثال وسحبوا عليها ذيل المقال، فلذلك كفت الإشارة إليها فى الجملة إليها دون التفصيل الدال على خلق خلق منها...» (٦٨).

ومادام الأمر هكذا، فقد كفته الإشارة وولى وجهه نحو التأليف فى التصوف فكتب فيه: «الإشارات»، و«الحج» و«الصوفية» و «التصوف» ، وجعله تاجا على رءوس كل أصناف العلوم ومجمعا لثمراتها. وإذا اختار اسما مقبولا من العامة والخاصة فقد منحه معنى ووظيفة وأبعادا ليؤدى معنى الأخلاق الحكمية أو يزيد. وهكذا يجد القارئ مطابقة بين آراء أبى حيان التوحيدى المتناثرة فى كتاب (البصائر) و(المقابسات) و (الإشارات)، وبين كتاب مسكويه (تهذيب الأخلاق) (٦٩). فالرجلان معا يتحدثان عن الصداقة والصديق والتعاون والتكاتف لتحقيق «الفعل الواحد النافع»(٧٠)، والخيرات والكمالات، ولهذا تتبلور رسالة التوحيدى الإنسانية «حول المكانة الجوهرية التى يمنحها للعلاقات الاجتماعية، وبصفة أخص للصداقة» (٧١).

على أن بعض الاعتراضات يمكن أن توجه إلى ما قدمناه من استنتاجات، وأهمها الاعتراضان التاليان: كيف ادعاء وحدة المعرفة واحترام جميع أنواعها وأصنافها فى حين يجد القارئ أبا حيان يهجم على المتكلمين هجوما عنيفا، وهم لم يمارسوا إلا علما من علوم الشريعة؟ كيف يمكن أن يجعل تاج العلوم الأخلاق، وقد أتى بما أتى من أنواع النوادر وضروب الفكاهات وألوان المستملحات، وغير ذلك مما ليس من الأخلاق فى شئ؟

إن المتكلمين يتحدثون فى علم من العلوم الشرعية، فى علم بابه مجاور لباب الفقه ومشترك معه فى توظيف القياس، وهو عملية عقلية استدلالية (٧٢)؛ ومن ثمة فقد لا يكون هناك سبب معقول للهجوم عليهم، على أنه يمكن أن يقال: إنهم يتبعون أهواءهم ويتعصبون لآرائهم. ومن ينظر إلى قائمة العلوم التى ذكرها يجد اختلافا كثيرا فى فروعها من الفقه والتفسير ومذاهبهما، إلى الموقف من القياس والمنطق والنجوم الذى دارت حوله مناقشات حادة، لكن الاختلاف لم يؤد إلى الفرقة «القادحة فى عقد الدين الفاضحة لأصول الأخلاق، أعنى الجدل والنقار والاستقصاء»(٧٣). وإذا كان المتكلمون هكذا، فإنهم جديرون بحرب من أبى حيان

التوحيدى وغيره من فلاسفة الإسلام لأنهم ضد الحكمة والشريعة معا، ضد العقل والعدل، وأساس الشريعة ومبنى الدين(٧٤).

وأما ما أتى به من هزل فهو يتبطن جدا أيما جد، ولم يكن الهزل إلا وسيلة من وسائل عدة وظفتها الثقافة العربية لمناقشة أفكار ذات خطورة ، ومن بين هذه الوسائل الأحلام. فقد انتقدت بها سلطة بنى أمية مثل يزيد بن معاوية وبعض ولاتهم، كما صيغت رغبة فى الحصول على منصب فى السلطة أو فى العلم. ولعل ما يمثل دور الأحلام فى التعبير عن أفكار خطيرة ما ورد فى مراسلة حلمية بين الحجاج بن يوسف وعبد الملك بن مروان. فقد اتخذ الحجاج الحلم ذريعة لتبليغ أفكاره فأجابه عبدالملك بحكم، فتفطن الحجاج لخطئه، فقال: «إن عاقبة التكلف مذمومة»(٧٥)؛ ومن بين تلك الوسائل كلام المجانين والحمقى، فقد انتقدوا الدولة الأموية ولعنوها(٧٦) وأولوا آيات متشابهات(٧٧)، وتفكهوا بالقضاة؛ ومن بينها تعمية الأسماء وتصحيفها، ويمكن الاكتفاء بمثال واحد فى هذا الصدد:

«دخلت أم أفعى العبدية على عائشة رضى الله عنها فقالت: يا أم المؤمنين ما تقولين فى امرأة قتلت ابنا لها صغيرا؟ قالت وجبت عليها النار. قالت: فما تقولين فى امرأة قتلت من أولادها الأكابر عشرين ألف؟ قالت خذوا بيد عدوة الله»(٧٨).

ومن بينها الحديث الجنسى المكشوف الذى يعكس الحاجات البيولوجية الإنسانية، ومواقف الإنسان أمام مغريات الحياة الدنيا ولذائذها.

اختلاق الأحلام، وأحاديث الحمقى والمجانين والمجان، وتصحيف الأسماء وسائل للتعبير عن مغاز عميقة ومرام بعيدة هى أبعد وأعمق من مسحتها الفكاهية. وما انتهى إليه منها أبو حيان يخدم رؤياه الإنسانية التى تقوم على العدل والتضامن ومكارم الأخلاق؛ إنها حكمة من نوع خاص، حكمة الدهماء والغوغاء والمهمشين والمنحرفين. ومع ذلك، فهى وجه ثان لحكمة الخاصة وخاصة الخاصة؛ فالعامة والخاصة تصدران عن منبع واحد ولكنهما تختلفان فى الدرجة؛ إذ:

«العقل بأسره لا يوجد فى شخص إنسى وإنما يوجد منه قسط فقط بالأكثر والأقل والأشد والأضعف، فالموجود فى العامة إنما هو قوة متصاعدة عن الطبيعة قليلا بعد التباسها بها... ثم إن هذه القوة قد تترقى ترقية بعد ترق حتى تلتبس بالنفس الناطقة التباسا ما إلا أنه قد يكون معها ظل من الطبيعة على قلة وكثرة وزيادة ونقص فيكون الصواب أغلب والعرفان أقرب»(٧٩).

جـ - تراتبية الكائنات ومراميها:

يتبين مما سبق أن الوحدة هى الأساس وأن الكثرة فرع، والكثرة تراتبية متدرجة من الأعلى إلى الأسفل فى غير تناظر موجه(٨٠). إذا طبقنا هذا التصور على الكائنات المحسوسة من إنسان وحيوان ونبات وجماد، فإن المبادئ نفسها سارية فيها. فالإنسان خاصة وعامة، والعامة بعيدة من الحيوان وقريبة منه، والحيوان قريب من العامة وبعيد عنها، والنبات قريب من الحيوان وبعيد منه، والجماد قريب من الحيوان وبعيد عنه. وأساس هذا الاقتراب والابتعاد هو التحليل الشجرى المتوارث من الأفلوطينية، وأحد تلامذتها المشهورين: فورفوريوس حيث تجذر لديه تنويع الجنس وتجنيس النوع فى اتجاه تنازلى، وقد يوضح هذا ما ورد عند أبى حيان:

«أخلاق أصناف الحيوان الكثيرة مؤتلفة فى نوع الإنسان، وذلك أن الإنسان صفو الجنس الذى هو الحيوان، والحيوان كدر النوع الذى هو الإنسان، والإنسان صفو الشخص الذى هو واحد من النوع... بهذ تنتظم فيه من كل ضرب من الحيوان خلق وخلقان وأكثر»(٨١).

على أن أبا حيان لا يكتفى بالربط بين الإنسان والحيوان، وإنما يرى أن هذا «الاعتبار واصل فى الحقيقة إلى جنس النبات»(٨٢)، وإلى جنس الجماد والجواهر المعدنية، وأساس ذلك ما هو موجود من «تمازج فى الأصل والجوهر والسنخ والعنصر»(٨٣).

لهذا، صحت التشبيهات التى تجمع بين الإنسان والحيوان والنبات والجماد، فمن تشبيهات الإنسان بالحيوان:

«له زهو كزهو الفرس وتيه كتيه الطاووس، وحكاية كحكاية القرد، ولقن كلقن الببغاء ومكر كمكر الثعلب وسرقة كسرقة العقعق وعيافة كعيافة الغراب وجرأة كجرأة الأسد وجبن كجبن الصفرد وإلف كإلف الكلب، وأشياء من هذا النحو تكثر»(٨٤).

ومن تشبيهات الإنسان بالشجر قولهم: هو كشجر الدفلى، وكالثمرة المرة، وكالجوزة، وكالأترجة(٨٥)، ومن تشبيهات الإنسان بالجماد كلامهم: هو ذهب، وهو فضة... وهو جبل، وهو صخر... «وأشياء من هذا النحو تكثر». على أن هذه التشبيهات تطرح إشكالا فى مصدرها: هل مصدرها الإنسان الذى اتخذ نفسه شاهدا أمثل حلل مكوناته بحسب ما سمحت له تجاربه ولغته ومعرفته فأضفاها على ما فى الكون من حيوان ونبات وجماد، فكان فيه زهو ومرارة وثبات؟ وهل الحيوان والنبات والجماد شواهد مثلى هى التى قدمت له مواد التشبيه؟ مهما يكن فقد انتبه أبو حيان وأضرابه إلى هذه الدورية فسجل ما يلى:

«كما يشبه إنسان لأنه لص بالفأرة، أو بالفيل لأنه حقود، أو بالجهل لأنه صؤول كذلك يشبه كل ضرب من الحيوان فى فعله وخلقه وما يظهر من سنخه بأنه إنسان»(٨٦).

بهذا، يتبين ترابط المملكات الإنسانية والحيوانية والنباتية والجمادية، وفاعل هذا الربط هو الإنسان فحقق الانسجام بين مكونات الكون وكائناته ومنحها رتبا ليوظفها فى خدمته، ولكنه أصبح ـ فى الوقت نفسه ـ تابعا لما «خلق».

د ـ تراتبية الإنسان ومغازيها:

إذن، هناك تراتبية بين أجناس الكائنات، وحيث إن كل جنس له أنواع وأشخاص، فإن جنس الإنسان يتنوع إلى خاصة الخاصة والخاصة والعامة، فخاصة الخاصة الرسول (ص) وصحابته والتابعون وتابعو التابعين، والخاصة هم الملوك والأمراء والقضاة، والعامة هم الدهماء والغوغاء وأسقاط الناس. وتوضيحا لهذا، فإننا نقترح بنيات عدة لإقامة تشاكل بينها؛ هى:

الله

الروح الأمين	=	الرسول	=	الملك
الملائكة	=	صحابته	=	الوزراء
المخلوقات	=	التابعون	=	الولاة

هذه التراتبية لها ما يعضدها فى نصوص أبى حيان التوحيدى، فقد ورد فى إحدى مقابساته ما يلى:

«إن هذا العالم السفلى مع تبدله فى كل حال... متقبل لذلك العالم العلوى شوقا إلى كماله... وطلبا للتشبه به وتحققا بكل ما أمكن من شكله، فهو بحق التقبل يعطى هذا العالم السفلى ما يكون به مشاكها للعالم العلوى. ومن هذا الباب تقبل الإنسان الناقص للكامل، وتقبل الكامل من البشر للملك، وتقبل الملك للبارى جل وعلا»(٨٧).

وما يهمنا من هذه البنيات هو أن نجعل كتاب (البصائر) حكاية لها، أى أنه تمثيل لبنية مثالية، ولبنية دينية اجتماعية، ولبنية اجتماعية سياسية، حسب ترتيب ضرورى، ذلك أن عناصر البنية الأولى أرقى من الثانية، والثانية أعلى من الثالثة وأدنى من الأولى بالقراءة الأفقية، وأما من حيث القراءة العمودية فالله والروح والملائكة والمخلوقات والرسول والصحابة والتابعون والملك والوزراء والولاة. وتأسيسا على هذا، فإن فقر كتاب (البصائر) تصير متراتبة متشاكلة ومتشابهة، فإذا لم ينظر إليها فى هذا الإطار تصبح مشتتة ومضطربة لا يربط بينها رابط، بل يمكن أن ينظر إلى بعض الفقرات على أنها

تحتوى على سوء أخلاق وقلة ذوق. فالكتاب يبتدئ بأقوال الرسول والتابعين والحكماء ولكنه يورد بجوارها فقرة تتحدث عن خصومة بين حذاء وحجام.

ان إنزال الكائنات منازلها أمر تقتضيه نواميس الكون الفلسفية والدينية، ولكن كل كائن من الكائنات له الحق فى الوجود وفى أداء وظيفته.

هـ ـ التراتب والحق فى الوجود:

فى إطار هذه الفلسفة التراتبية حاول أبو حيان والمتفلسفون المعاصرون له أن يسهموا فى حل كثير من المعضلات الاجتماعية والسياسة والدينية واللغوية والفكرية، لقد كان مشكل المفاضلة بين الأعراق واللغات والأديان والمعارف والمذاهب مطروحا. فلا جرم خصص أبو حيان حيزا كبيرا للقول فى المفاضلة، فالأمم عرب وعجم وهنود وترك، ومن الصعب أن يقال: إن العربى أفضل من العجم بإطلاق:

«فلكى أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن ومساوئ، وبكل طائفة من الناس فى صناعتها وحلها وعقدها كمال وتقصير، وهذا يقضى بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضة على جميع الخلق»(٨٨).

كما أنه من الصعب القول بالأفضلية المطلقة بين اللغات والأديان والمعارف، وإنما فيها ـ أيضا ـ كمال وتقصير؛ لأن «الفيض الأول... واصل إلى كل شئ بمقدار ملائم لكل شئ»(٨٩)، على أن هذا لا يعنى أن الأمم متساوية كأسنان المشط فى كل شئ وعلى كل حال، وإنما هناك تفاوت بين الأمم، ولكنه تفاوت «فى مقادير الفضل والكمال»، وكذلك الشأن فى اللغات وفى الأديان وفى المذاهب ... فمقادير العرب أرجح من مقادير الأمم الأخرى، واللغة العربية أفضل اللغات وإن كانت للغات الأخرى مزاياها، والدين الإسلامى أكمل الأديان وإن لم ينف وجود ديانات أخرى، وآراء الفلاسفة أرجح من آراء الطوائف الأخرى، وإذا ما اختلفت الآراء السياسية والكلامية والعلمية، فإن مرد الاختلاف إلى جهات النظر وليس مرد ذلك إلى الحق الذى ليس مختلفا فى نفسه، كما أن «فيل» أفلاطون واحد ولكن آراء العميان اختلفت فى كنه الفيل وصفاته بحسب اختلاف اللمس لأعضائه(٩٠).

قد يفهم مما تقدم أن أبا حيان يقول بالتساوى المطلق مما يؤدى إلى تكافؤ الكائنات والأدلة. ولكن الأمر ليس كذلك، فهو يقول بتراتبية الكائنات، ويرفض تكافؤ الأدلة كما يتجلى فى هجومه العنيف على أبى إسحاق النصيبى المتكلم(٩١) لقوله بتكافؤ الأدلة، لأنه لو قال بالتراتب والتكافؤ لناوأ رؤاه الفلسفية وناقض عقيدته الدينية، ونكث تصوراته الفلسفية؛ على أن هذه الرؤيا التراتبية ليست إقصائية، كأن الله هو المصدر الحق لكل ما فى الكون، ومصير كل ما فى الكون إليه، والله أدرى بحكمته فى مخلوقاته، فكل ما فى الكون من عقليات ووهميات وظنيات وحسيات وعلميات وعرفيات وعمليات يسرى فيه روح الله وفيضه، وبالفيض تكون بين المخلوقات نسبة قائمة ومشابهة موجودة تجعلانها تجتمع وتفترق وتتفاهم وتتعاون(٩٢).

٣ ـ كتاب «البصائر» حكاية لواقع:

حاولنا ـ فيما سبق ـ التدليل على وحدة كتاب (البصائر) من خلال فرض المحاكاة، فاعتبرناه عالما سفليا محاكيا لعالم علوى عبارة عن وحدة متراتبة متكثرة نتج عنها عوالم ومعارف وكائنات وفئات متراتبة متكثرة. وقد تدرجنا بهذا المنطق «المثالى» من التصورات المطلقة إلى النزول به إلى مجال الكائن الإنسانى الواقعى. وتأسيسا عليه نفترض أن كتاب (البصائر) مسرح لواقع إنسانى عميق ولواقع نصى سطحى.

١ ـ الواقع العميق:

لقد اتجه بحثنا السابق لإثبات وحدة الكتاب باعتماد على منطلقات فلسفية أفلاطونية ورواقية وأفلوطينية، وعلى الثقافة العربية الأصيلة ذات النزعات الإنسانية، ولتبيان برنامج الرجل فى تكوين الإنسان الكامل والمجتمع، الفاضل القائم على

التسامح والتعايش والتعاضد. وقد تبنينا التحليل الموضوعاتى فتحدثنا عن العوالم والمعرفة والمجتمع، فحشدنا لكل موضوعة أدلة حتى لا يكون تحليلنا محض تشييد نظرى؛ ومع كل ما بذلنا من جهد، فإن القارئ قد لا يقنع بإثبات الاتساق والانتظام بالمنهاجية الموضوعاتية. ذلك أنه من السهولة إثباتهما لدى أى كاتب وفى أى نص مهما كان الخيط الرابط واهيا. ولذلك، فإن الحق معه إذا طالب بإثباتهما خطيا؛ أى بتوضيح التحام فقرات كتاب (البصائر) واتساقها وانتظامها. وإثبات هذه الصفات الذاتية فى الكتاب ليس مهمة سهلة، فنظريات تحليل الخطاب ولسانيات النص والسيميائيات وغيرها اهتمت بالنصوص ذوات البنية المتماسكة فكان من اليسير عليها إبرازها بتوظيف مفاهيم تركيبية ودلالية وتداولية، وحتى إذا لم تكن ذات بنية قوية فإنها ليست فى «تشتت» و«اضطراب» كتب الأدب التى من بين نماذجها المثالية كتاب (البصائر). وعليه، فما علينا إلا أن نقترح مفاهيم جديدة لمقاربة الكتاب.

١ - الأوليات الأنثروبولوجية:

نعنى بالأوليات الأنثروبولوجية الحياة واللغة والطعام والشراب والجنس والانتماء والملك والتدين، وقد عبرت عنها اللغة بمفردات مترادفة ومتداخلة ومتماثلة ومتشابهة، وهذا يعنى أن مدار المعجم اللغوى هو هذه الأوليات. ومع صعوبة حصرها ووجود بعض الفراغ فى اللغة، فإنه مما لا شك فيه أن كل مفردة تحتوى على كثير من هذه الأوليات. وإذا رجعنا إلى التراث اللغوى نجده يعبر عنها صراحة بالمفردات أو إيحاء بالعادات والأعراف والسياق. وقد اقترحنا ثمانى أوليات تقابلها ثمان أخرى، مما يؤدى إلى : الحياة/ الممات؛ اللغة/ الصمت، الطعام/ الجوع؛ الشراب/ العطش؛ الجنس/ الصّيرورة؛ الانتماء/ الوحدانية؛ الملك/ الفقر. ولغيرنا أن يزيد فيولد أزواجا أخرى مثل الحرب/ السلام؛ اللغة اللفظية/ اللغة الإشارية؛ الملك / التملك... كما له أن ينقص فيردها إلى زوجين اثنين: الحياة/ الممات؛ الحركة/ السكون.

مهما يكن، فإن هذه الأوليات موسعة أو مكثفة تتحقق، فى أية فقرة ولو كانت قصيرة، بالفعل أو بالقوة، أو بالقوة وحدها. ويتم التحقق الكامل أو التدريجى بعمليتين اثنتين: عملية نمو، وعملية تناقص. وإذا حصرنا البنية فى ثمانية عناصر، فإننا سنعتبر تحققها كاملة غير منقوصة (٨/٨) هوالبنية المثالية ثم نحدد العلاقة بين البنية المثالية الوالدة مع عناصرها بدرجة الوجود؛ وعليه، فإن العمليتين تتمان على الشكل التالى:

البنية	درجة التحقق	نوع العلاقة	البنية	درجة التحقق	نوع العلاقة
٨ / ٨	٨ / ١	البنية	٨ / ٨	٨ / ٨	المطابقة
٨ / ٨	٨ / ٢	البنية	٨ / ٨	٨ / ٧	المناظرة
٨ / ٨	٨ / ٣	البنية	٨ / ٨	٨ / ٦	المحاذاة
٨ / ٨	٨ / ٤	البنية	٨ / ٨	٨ / ٥	المماثلة
٨ / ٨	٨ / ٥	البنية	٨ / ٨	٨ / ٤	المضاهاة
٨ / ٨	٨ / ٦	البنية	٨ / ٨	٨ / ٣	المضارعة
٨ / ٨	٨ / ٧	البنية	٨ / ٨	٨ / ٢	المشاكلة
٨ / ٨	٨ / ٨	البنية	٨ / ٨	٨ / ١	المشابهة

يبدأ النص ـ فى العملية الأولى ـ من الفكرة ثم يشرع فى تخصيصها وتنميتها من البنية المجردة فيذكر بعض عناصرها اكتفاء بها. وفى كلتا الحالتين، فإن حصر البنية وضبط عناصرها واختزانها فى الذاكرة يسمح للقارئ بإنجاز استدلال يملأ ثغرات البنية لتحقيق استقرارها، فالعملية الأولى تكثرت فيها الوحدة، والعملية الثانية هى رجوع الكثرة إلى الوحدة، فاضت الفكرة فيضا على باقى المكونات والعناصر، وغاضت العناصر غيضا فى الوحدة.

وتأسيسا على هذا يمكن اعتبار كتاب (البصائر) «نسقا» مغلقا ومنفتحا فى آن (٩٣)، فهو مغلق من حيث إننا كوناه من عناصر قليلة العدد مجردة منفصلة عن تأثير المحيط وغيره. ويبلغ نموها أقصاه حين يستوعب العناصر الثمانية، وهو مفتوح من حيث إنه ألف فى مدة طويلة أثرت فى عملية انتقاء مادته وتنظيمها، مما أدى إلى بعض الخلل اعتذر عنه المؤلف، وإلى تعقيدات وتعالقات وتراتبات؛ فالنسق المغلق سهل عملية التحليل، والمنفتح ضمن الفهم السليم الوجيه.

فلنبرهن على ما قدمنا من خلال فقرات عشر. وسنقتصر على ما عبر عنه بصريح المفردات أو العبارات؛ لأننا إذا تجاوزنا إلى ما لم يصرح به وفتشنا فى المعاجم عن تلك الأوليات، فإن كل فقرة يمكن أن تستخرج منها (٩٤). ونتيجة لذلك، فإن كل البنيات ستصير متطابقة وكذلك الفقر، والتحليل سيصبح تحصيل حاصل؛ على أن ما صرح به يثبت انتظام النص:

الفقر	الحياة/ الممات	اللغة/ الصمت	الاجتماع/الافتراق	الملك/ الفقر	الطعام/الجوع	الشراب/العطش	الجنس/الضرورة	التدين عدم التدين
١	الموت	قال	المشورة	المال الميراث التجارة والربح	البطن			الورع الزهد
٢	الذنب	قال		المال				الدين
٣	النقمة	قال		الانتفاع أجل				الاتعاظ
٤	النار	قال		الدنيا والاستغناء				
٥	الجور	قال	العدل الجور الفضل					
٦	الخوف	قيل	النصيحة					
٧	ميت، عائش	قال		الامتلاك والزهد				
٨		أنشد	الناس	الآمال				
٩		قال	المهن					
١٠		خاصم	المهن					

يتضح من هذه القراءة أن كل فقرة من الفقر لها علاقة ما بالبنية الوالدة: علاقة مشابهة (١)، أو مشاكلة (٢)، أو مضارعة (٣)، أو مضاهاة (٤)، أو محاذاة (٥)، وقد غابت بعض الثوابت ولكنها موجودة بالضرورة؛ إذ لا يعقل أن تكون حياة دون جنس أو طعام وشراب. وإذا تبنينا مبدأ «شفرة أوكام» واختزلنا البنية إلى زوجين اثنين: الحياة/ الممات؛ العمل/ السكون، فإن الترابط يكون كاملا شاملا. ولكننا وسعنا البنية بعض التوسيع عن قصد وإصرار واكتفينا بظاهر الفقرات حتى لا ندع مجالا للجدال في العلاقة بين الفقر. فإذا أثبتت العلاقة بين الفقر بالأوليات الأنثروبولوجية، فلنبحث عنها بأوليات أخر سندعوها بالأوليات الثقافية.

٢ - الأوليات الثقافية:

إن الأوليات الأنثروبولوجية يشترك فيها الإنسان والحيوان، فالحيوان يأكل ويشرب وينكح ويجتمع ويدافع عن نفسه شتى أنواع الدفاع لضمان بقائه؛ ويحقق الإنسان إنسانيته كلما ابتعد عن غرائزه السبعية والبهيمية، ولذلك جاءت الأديان وكثير من الفلسفات لتثقيف الإنسان وتهذيبه. وقد كان أبو حيان خير عاكس لهذه النزعة الإنسانية، فانتقى نصوصا وضعها في كتاب (البصائر) ترغب في الفضائل وترغب عن الرذائل، وأدار حولها بعض ليالي كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، وبعض (المقابسات)، كما تحدث مجايله مسكويه عن «الفضائل وعن الرذائل الرديئة الجسمانية ونزواتها الفاحشة البهيمية»[٩٥]. فالكتابة في الأخلاق تسعى إلى السمو بقوة الإنسان حتى تصير ناطقة فتكتسب فيما تكتسب الفضائل الأربع التي هي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة، وتجتنب أضدادها التي هي الجهل والشره والجبن والجور؛ وكل جنس من هذه الأجناس له أنواع، وكل نوع تحته أشخاص لا حصر لها، والفضائل أوساط بين أطراف هي الرذائل[٩٦]؛ فالحكمة وسط بين السفه والبله، والعفة وسط بين الشره وخمود الشهوة، والشجاعة وسط بين الجبن والتهور، والعدالة وسط بين الظلم والانظلام[٩٧]، وما دامت الفضائل في الوسط، فهي قابلة لأن تميل إلى أحد الطرفين.

وسيرا في طريق العملية الاختزالية فإننا سنكتفي بأجناس الفضائل الأربع وبطرفيها لنبرهن على انتظام الكتاب و«نسقيته».

نظرية التوسط

الأبيات / الفقر	السفه	الحكمة	الجهل	خمود الشهوة	العفة	الشره	التهور	الشجاعة	الجبن	الانظلام	العدالة	الجور
1		×									×	
2		×									×	
3				×								
4		×									×	
5		×									×	
6		×									×	
7				×								
8		×									×	
9		×									×	
10		×									×	

يتبين من الجدول أن فضيلتين أساسيتين تهيمنان فيه، هما الحكمة والعدالة، ولا عجب فى هذه الهيمنة لأن الحكمة باعتبارها معرفة للموجودات الإلهية والإنسانية توجه الإنسان إلى ما يجب فعله وما لا يجب فعله، فالعدالة وغيرها من الفضائل ثمرة الحكمة، وهى ملتبسة بالمجتمع وبالممارسات فيه، والعدالة أو العدل هى التوسط، والتوسط هو القسطاس المستقيم الذى توزن به أعمال بنى آدم، وهو الذى يوفق بين المتقابلات لإيجاد حلول وسطى فى العقيدة وفى العلم وفى السياسة. وبناء على هذه التوسطية، فإن الزهد والتقشف وخمود الطموح وغيرها رذائل، والشره إلى المآكل والمشارب والمناكح وغيرها من اللذات رذائل.

الحكمة موجهة والعدالة ضابطة لأنشطة الأمة حتى يتحقق التآلف بينها والتعاضد، وتعيش قلبا وقالباً الحديث القائل: «الجماعة رحمة والعذاب فرقة».

الأوليات التعبيرية :

تلك أوليات ثقافية صاغتها الإنسانية لتنظيم العلائق بين أفرادها وجماعاتها لضمان الالتحام بين أعضائها، وقد ضمنت التحام فقر كتاب (البصائر) أيضا، والوسائل التى صيغت بها هذه الأوليات هى اللغة الطبيعية التى تتحكم فيها أوليات تعبيرية، ونقصد بها آليات تعبيرية توفيقية توفيق نظرية التوسط، وعليه، فإن التوسط لا يقتصر على الفكر والعمل وإنما يشمل التعبير أيضا، وتتجلى هذه الآليات فى مظاهر عدة أهمها التشبيه والتمثيل، أو رفض التشبيه والتمثيل. فالآليتان تجعلان الإنسان قادرا على صياغة بناءات نظرية اجتماعية وفكرية وسياسية لأنهما يلحقان شيئا بشئ ويدخلان مجالاً فى مجال باعتماد على وسيط.

يتجلى التشبيه فى الفقر (١)، (٥)، (٧)، (٨)،(٩).

ويبرز التمثيل فى الفقر (٢)، (٣)، (٤)، (١٠).

ورفض المماثلة والمشابهة يتضح فى الفقرة (٦). وكما هو معلوم، فإن إثبات المماثلة والمشابهة أو نفيهما عمليتان متكاملتان، إحداهما تحتفظ ببعض الخصائص أو الصفات، وثانيتهما تبعد بعضهما، مما يضمن الالتحام والانتظام أو يعزز الاختلاف والتباين حتى لا يكون الخطاب تحصيل حاصل.

وقد أدرك المهتمون بالدراسات اللغوية قديما دور التمثيل والتشبيه، ومنهم أبوحيان، قال: «فى المثل إيضاح المعانى فى النفس والإشارة إليها بقوة الحدس»[٩٨]. ثم اهتم به من بعده فقهاء وفلاسفة مثل أبى بكر بن العربى فى «قوانين التأويل» وابن رشد فى «فصل المقال».

ب ـ من الوحدة إلى الكثرة :

تلك أوليات موحدة للواقع العميق لكتاب (البصائر). ولكن إذا اكتفى بها، فإن البرهنة على وحدة الكتاب تبقى ناقصة لأن الواقع السطحى للكتاب لم يؤخذ فى الحسبان مع أنه يفرض نفسه فرضا. فلا أحد يستطيع أن ينكر أن الكتاب يحتوى على فقرات قصيرة تتحدث عن موضوعات مختلفة من حكمة وسياسة ولغة وأدب ونوادر... وملل ونحل. وقد أشرنا فى بداية البحث إلى أن هذا التنوع أغرى بعض الباحثين بأن يدعى أن تشتت فكر أبى حيان ومشقفى المقابسات انعكاس لتشتت الدولة المفتقدة لمشروع سياسى موحد[٩٩]. وقد أبنا عدم صحة هذا الرأى وآراء أخرى مماثلة له، فأثبتنا وحدة الكتاب على المستوى المثالى العميق، وعلى الواقع الواقعى العميق، فها نحن أولاء الآن ندحضه بالواقع السطحى للكتاب باعتماد على آليتين اثنتين، سندعو أولاهما بالانضباط الذاتى، وسنسمى ثانيتها بالتفاعل.

١ ـ الانضباط الذاتى :

نعنى بهذه الآلية أن النص يحتوى على آليات تضمن استقراره وثباته وانتظام فقراته. وقد قدمنا قبل أن المؤلف نفسه كان يقوم بعملية الضبط فيحيل إحالات قبلية وبعدية؛ على أننا نضيف الآن آلية أخرى كان لها دور كبير فى الضبط والتنظيم، ونعنى بها النقول المتكررة عن شخص فى موضوع واحد أو مواضع متماثلة أو متشابهة. وهكذا، يجد القارئ كثيرا من أسماء الفلاسفة والرسل والسلف والسلاطين والأمراء والولاة والشعراء والكتاب وحكماء الإسلام تتردد

كثيرا مثل: آدم وإبراهيم الخليل ومحمد بن عبد الله (ص) وإبراهيم النخعي وإبراهيم بن أدهم ... وأرسطوطاليس ... والأعراب وأفلاطون، وجحا والحجاج بن يوسف ... وهذا التردد هو تنظيم ذاتي للنص مما يجعل أطرافه تتشابك وتتداخل ويحيل آخره على أوله ويستجيب أوله لنداء آخره .

٢ ـ التفاعل :

هذه العملية الأخيرة التي تربط بين فقرات النص يعبر عنها بالتفاعل، وهو نتيجة الاشتراك والاختلاف بين الفقر. فلو ساد الاشتراك لتطابقت الفقر وما كان هناك تعدد للموضوعات، ولو اختلفت بصفة جذرية لكان هناك تباين. وإذ بينا ما اشتركت فيه سابقا فلنشر إلى ما اختلفت فيه فتفاعلت وأثر بعضها في بعض.

إذا رجعنا إلى الفقرات العشر فإننا نجد ما اقتبس من الرسول (ص) (١ ، ٢) يشترك في النهي عن حب المال، ولكن (١) يتحدث عن العبادات، و (٢) يتكلم عن الحيوان، وما روى عن الحسن البصري (٣ ، ٧) يشترك في النهي عن الغفلة، ويحث على الاتعاظ ويذكر بالموت، وواضح أن أقوال الرسول (ص) والحسن البصري تشتركان في كثير من الصفات وتختلفان في قليل منها، ولكنها تختلف كثيرا عن مخاصمة بين حذاء وحجام مما قد يظهر معه لبعض القراء أن لا علاقة بينها ولكن الظهور ليس الحقيقة. فمن المحتم أن تكون علاقة مابين فقر الكتاب جميعها؛ فقد تكون عناصرها كثيرة فتتماثل الفقر، وقد تكون قليلة تتشابه، وقد تكون متجلية في معان أو في صفات أو في أفعال منصوص عليها، وقد لا تكون منصوصا عليها وإنما تستنبط استنباطا من السياق .

حاولنا، للتحليل، في هذه الفقرة الثالثة، أن نقترح مستويين للتحليل مستوى واقعي عميق، ومستوى واقعي سطحي . وقد نفذنا إلى المستوى العميق بأوليات أنثروبولوجية بيولوجية وروحية، وأوليات ثقافية موجهة للعلائق بين الأفراد والجماعات وضابطة لها، وأوليات تعبيرية جامعة بين الأشياء والكائنات والكيانات والأنكار والتعبير. ثم تجولنا على ظهر السطح برفقة المؤلف نفسه الذى كان ينقلنا بتؤدة من مكان إلى مكان، أحيانا وبفجاءة أحايين أخرى ثم كان يعيدنا إلى الأمكنة نفسها ثم يتقدم خطوة أو خطوات ثم يرجع القهقرى وهكذا في حركة حلزونية بطيئة .

وقد برهنت الأوليات والآليات على انتظام كتاب (البصائر) خطيا كما برهنت آليات أخرى على انتظامه موضوعيا .

حدود وآفاق :

تعرض البحث لبعض الآراء الرائجة حول بنية كتب الأدب فاتهمتها بالتجزؤ والتشتت والاضطراب وعدم التصميم والحديث في كل شئ ... وقلنا إن هذه الآراء اعتمدت على المقاربات التجزيئية للمؤلفات وللشخصيات ونظرت إلى سطح كتب الأدب دون عمقها، ولم تستفد من مناهج مستجدة في مجال تحليل النصوص والخطاب، كما ذكرنا أن بعض الدراسات تفطنت إلى ما للبنيات الفكرية من علاقات بالبنيات العادية فأقامت تشاكلا بين البنيتين، ولكنه راعى البنية السطحية دون البنية العميقة؛ على أن هناك بعض الدراسات قدمت خطوة مهمة في سبيل نظرة كلية شاملة فربطت بين كتب الأدب والثقافات الأجنبية الأصيلة وبينها وبين المجتمع مما جعل كتب الأدب تعكس رؤيا للكون شاملة.

لقد ذهبنا بعيدا في هذه الوجهة من البحث، فاعتبرنا كتاب (البصائر) أثرا أدبيا متفاعلا مع آثار أخرى للمؤلف نفسه، أو بالأصح هو النواة للآثار الأخرى، كما أن مؤلفاته جميعها متفاعلة مع ثقافة معاصريه في سياق اجتماعي وسياسي وثقافي يجمع بين الأرض والسماء. وعلى أساس هذا الجمع افترضنا أن كتاب (البصائر) حكاية لكون مثالي، وحكاية لكون واقعي؛ ومنطلق الكون المثالي وحدة تكثرت وتجلت في واقع متكثر متراتبة عوالمه وعلومه وكائناته وأممه ولغته ومذاهبه والكون الواقعي للكتاب متشاكل مع الكون المثالي في التكثر «والتراتبية». الكون «كسموس» وكتاب البصائر «كسموس» . ترى أن «الأرض والسماء والآلهة والبشر

تجمعهم المحبة واحترام النظام والتسامح والعدالة»، وكتاب (البصائر) يجمع بين الدين والدنيا وبين الحكماء والمغفلين، والأنبياء والمخنثين، والعادلين والظالمين لأنهم خلق الله جميعا لا فرق بينهم إلا ما لهم من محبة ونظام واحترام وتسامح وعدالة.

كتاب (البصائر) يمتلك بنية عميقة ذات نظام وانتظام، وحتى إن ما يظهر فى بنيته السطحية من «سديم» ومن «لانظام» هو تشاكلات لرؤيا فلسفية كونية فـ «السديم» و«اللانظام» يبلغان رسالة كتاب (البصائر) ورؤاه للكون؛ على أننا نتساءل حول هذه الرؤيا لنتعرف حدودها وآفاقها، وها نحن فاعلون، بحول الله مكتفين بالقضايا التالية:

التراتبية / الاستقلالية :

كثير من الدراسات الجادة ينطلق من اقتناع بترابط البنيات الفكرية والبنيات العادية الواقعية. ومهما تكن مشكلة الأصل والفرع، فإن ما يهم هو محاولة إقامة تناظر بين ما فى الأرض وما فى السماء. إن الممالك المتعددة على أرض البشر مطابقة لكونية السماء، وإن الإمبراطور إمبراطور الجميع لأن الآلهة يجب أن تكون آلهة لكل الناس[100]، والأنظمة المنطقية والطبيعية والأخلاقية للرواقيين تتشاكل مع بنية مملكتهم[101]. يمكن الزعم، إذن، أن الرؤى الفلسفية، فى مختلف العصور، شيدت على شاكلة الواقع المعيش، ثم شيد الواقع على شاكلة الرؤى الفلسفية. واعتمادا على هذه المجادلة فلا ضير على من حاول أن يشاكل بين فكر أبى حيان التوحيدى وجيله وبين البنيات السياسية؛ على أنه يجب فحص هذه المشاكلة لاستخلاص بعض النتائج منها.

تتحدث الرؤيا التى أخذ بها أبو حيان التوحيدى عن التراتب والتدرج والمنازل، لأن كل من هو موجود فى الكون له رتبة قد تكون قريبة من مصدر الفيض، وقد تكون بعيدة عنه وكلما اقتربت من المصدر اقتنصت الكمال، وكلما بعدت عنه انحطت عن الكمال؛ على أن هذه الرؤيا تطرح عدة إشكالات، أولاها هى: كيف يمكن تحديد رتبة الكائنات؟ باعتبارها معطى طبيعيا أم باعتبارها تشييدا محضا من قبل المرتب الذى تتحكم فيه المقاصد والأهواء وغيرها؟ ماذا يكون الوضع السياسى فى هذه الرؤيا الفيضية؟ ما مصير من رتب أسفل الهرم؟ للإجابة عن هذه التساؤلات نتأمل صنيع أبى حيان التوحيدى ومقاصده. فقد رتب أبوحيان التوحيدى علوم عصره بحسب معايير أخلاقية وعملية ولو كانت له معايير أخلاقية وعملية أخرى لرتب ترتيبا مغايرا، وإذا كان التفكك السياسى قديما أدى إلى التنظير إلى سلطة جامعة على شاكلة الإله المتحكم فى كل شئ فإن أبا حيان التوحيدى عاش تفككا سياسيا بقلبه وقالبه لأنه اكتوى بناره، كما أن من رتب أسفل، وأن كان منفعلا غير فاعل، له الحق فى الوجود وفى الترقى، بخلاف الرؤيا الرواقية التى ترى أن « مدينة زيوس ... وطن مشترك لكل الناس لا فرق فيها بين العبد والإمبراطور، ولا تمييز بينهما فى الرتبة»[102]، هذا فى الدار الأخرى، أما هذه الدار فإن أبا حيان يقول بالرتبة اقتداء بدين الإسلام وبواقع الحال الذى كان فيه دهماء وعيارون.

هذه التراتبية ذات الأصل السياسى والميتافيزيقى شملت العلوم والآداب والمجتمع عبر تطورات تاريخية إلى يومنا هذا فصارت موضع تساؤل. وهكذا، فإننا نجد تيار ما بعد الحداثة يناهض التراتبية والكليانية والنسقية، سياسيا واجتماعيا وفكريا فيدعو إلى ما يشبه الفوضى بالتركيز على الاختلاف والخصوصية والذاتية، ويقترح نظرية «السديم» فى الفيزياء وفى الرياضيات وفى الكيمياء، ويحلل الظواهر الثقافية والنصوص الأدبية فى منظار التفكيكية[103]، وجاءت نظرية الشاهد الأمثل للثورة على المقولات الأرسطية، والكتابة لإعادة النظر فى التجنيس الأدبى، و «القوالب» لتحليل كل بنية فى استقلال عن البنيات الأخرى، والتفاعلات المتعددة التى تسمح لكل عنصر أن يتفاعل مع العناصر الأخرى[104].

حاول بحثنا أن يأخذ بالتراتبية المتفتحة والمتنورة لإثبات مركزية ما ضمانا لوحدة الأمة والوطن خوفا من التشرذم والحروب الأهلية ريثما تنتشر العقلانية بين أفراد المجتمع، العقلانية السياسية والاجتماعية والدينية، فمن أراد أن يحرق

المراحل فى هذا الشأن فإنه يحرق نفسه ، ومع ذلك فلابد من الاستفادة من المفاهيم العلمية لما بعد الحداثة. ولذلك فقد وظفنا «التفاعل» و«السديم» و«اللانظام» (١٠٥).

٢ ـ التوصيل / التبيين:

اعتمد الربط بين الميتافيزيقى والواقعى ومكونات الواقع بآلية يمكن أن ندعوها بآلية التوصيل ، وبتعبير آخر آلية التشبيه، وهى آلية ضرورية للربط بين أجزاء الكون، يقول أبو حيان: « اعرف حقائق الأمور بالتشابه فإن الحق واحد، ولا تستفزنك الأسماء وإن اختلفت». وعلى أساسها أقامت الفلسفات الغنوصية تصورها للعالم فربطت بين مكوناته ، وإن كانت لا تظهر بينها روابط. وكان يناوىء هذا الاتجاه تصور مقولى تزعمه أرسطو ولكنه لم يرفض المشابهة ، باعتبارها آلية تركيب، بإطلاق . فلذلك أخذ الاتجاه الأرسطى بالقياس فى مجالات معرفية متعددة لتصنيف الكائنات وفى القوانين ، ولكن بعض الاتجاهات الفلسفية والكلامية والتأريخية رفضته باعتبارظنية معرفته التى تقوم على أساس قياس الغائب على الشاهد ، كما رفضته الفلسفة الوضعية وتطبيقاتها العلمية والسياسية.

غير أن هذه الآلية التوليفية صارت مهيمنة فى المناهج الحديثة ونظرياتها مثل نظرية النماذج ونظرية الأنساق العامة ونظريات الاستعارة المتأثرة بالعلوم المعرفية الحديثة وبالذكاء الاصطناعى. ولكن خلف هذا التوظيف الغاية الأساسية التالية التى تتجلى فى القول التالى :

« استراتيجية البحث التى تحاول أن تؤول اللامعروف بإدماجه فى قالب المعروف . وبالتحديد، فإن آلية معتادة ومعروفة تستعمل كإطار لتأويل مظاهر أقل اعتيادا من الطبيعة، فالمقايسة ، إذن، هى العنصر المحرك لهذا البحث... وإدراك مثل هذه المقايسة يؤسس معبرا للأدوات المفهومية المعروفة نحو اكتشاف ظاهرة جديدة» (١٠٦).

ومع هيمنة المقايسة فى الوقت الحاضر فإن المختصين ينبهون على جزئية المقايسة ويحذرون من المشابهات السطحية التى تكون غير ذات فائدة على المستوى العلمى، وضارة فى نتائجها العملية.

وقد وظفنا هذه الآلية ـ لإلحاق اللامعروف بالمعروف ـ فى تصنيف العلوم وترتيب الكائنات وتحليل خطاب كتاب (البصائر).

٣ ـ التعميم / التخصيص:

لعل التنبيه السابق من مغبة المقايسة السطحية يتجلى فى بحثنا هذا. فهل يمكن تعميم ما انتهينا إليه من نتائج متعلقة بكتاب (البصائر) على كتب مثل (العقد) و (الكامل) و (النوادر) و (العيون) ...؟ إذا أخذنا بمقايسة سطحية فإنه يمكن التعميم، وحينئذ، فإن ضررها أكثر من نفعها لأن كتاب (البصائر) اعتمد على رؤيا للكون قائمة على فلسفات غنوصية متعددة المصادر ومنتقيات من الثقافة الشرعية والأدبية ، وكتب فى ظروف خاصة. فهل كانت الخلفيات عينها وراء تأليف الكتب الأخرى ؟ لا يمكن الزعم بهذا، وبناء عليه، فإن المقايسة لا تصح . إذا وقفنا عند هذه النتيجة فإن تحليلنا لكتاب (البصائر) يصير قليل الفائدة ما دام لا ينطبق على الكتب الأخرى! لذلك، لا مفر من تحليل كل كتاب على حدة حتى تدرك بنياته وعناصرها ثم القيام بعملية تشاكل بينها لاستخلاص الخصائص العامة التى تشترك فيها مؤلفات الأدب جميعها . وما يقال فى المؤلفات الأدبية يقال عن الأوضاع السياسية والثقافية فى بلدان مختلفة . فلنوظف المقايسة الجدية ولنحذر من المقايسات السطحية.

تلك رؤيا أبى حيان التوحيدى الإنسانية المتسامحة الشمولية ، وهى رؤيا جديرة بأن تبعث وتنشر بين الناس فى هذا الزمن الذى هيمن فيه التعصب والأنانية والفقر الفكرى. على أنها رؤية تأريخية.

هوامش :

(١) أحمد أمين ، مقدمة كتاب **الإمتاع والمؤانسة** ـ المجموعة الكاملة ، تأليف أبي حيان التوحيدي ، بيروت ، دون تاريخ ، ص س.

(٢) Ibrahim Keilani, **Abu Hayyán Al Tawhidi**. Essayste arabe du IV^{e} de L,Hégire (x^{e}s). Beyrouth,. 1950, pp:

(٣) نشرت سلسلة المقالات في رمضان السابق بجريدة **«الشرق الأوسط»** وجريدة **«الاتحاد الاشتراكي»** المغربية ، على أن هذا الرأي محكوم بمجاله وزمانه.

(٤) انظر : **رسائل أبي حيان التوحيدي** ، عني بتحقيقها ونشرها إبراهيم الكيلاني ، دمشق ، ١٩٨٥ ، وخصوصا «رسالة في العلوم» ، ص ٣١٩ ـ ٣٤٦ ، وقد وقع سوء ترتيب في أوراق الرسالة فرتبناها.

(٥) أبو حيان التوحيدي ، **الصداقة والصديق** ، ١٩٧٢ ، ص ٧٧ ومن بعد.

(٦) **البصائر والذخائر** لأبي حيان التوحيدي ، تحقيق وداد القاضي ، الجزء التاسع ، ص ٢٣٥ ، دار صادر، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٨ / ١٩٨٨ .

(٧) الكتاب المذكور، (ج ٥ ، الجزء التاسع ، ص ٢٣٨ .).

(٨) Marc Bergé, **Pour humanisme vécu: Abu Hayyan Al-Tawhidi,** Damas, 1979.

(٩) Ibid, XVIII

(١٠) Bergé (M), **Structure et Signification du Kitab al- Basá'ir wa L-dahá'ir d'Abu Hayyán al- Tawhidi**, Annáles islamologiques de l'I.F.A.O. du Caire, 1972, pp.1-10.

غير أني لم أطلع ـ مع الأسف ـ على هذا البحث، ولكن يمكن استخلاص آراء المؤلف حول الأشكال من الكتاب المذكور.

(١١) Bergé (M), Op.cit, p:80.

(١٢) Ibid., p:85.

(١٣) Ibid., p:222.

(١٤) Ibid., p:223.

(١٥) Ibid., p:318.

(١٦) Arkoun(M), **Contribution à L'etude de l'humanisme arabe au Iv^{e}/ X^{e} Siecle: Miskawayh philosophe et historien,** Vrin, Paris, 1970.

(١٧) Ibid., p:12.

(١٨) Ibid., p:74.

هذه النتيجة معروفة جدا في الدراسات الأفلاطونية والأفلوطينية، وهي دراسات لا يمكن حصرها، وإنما المهم في هذا السياق هو الاستنباطات التي يمكن استخلاصها من هذا المبدأ ـ النتيجة.

(١٩) Ibid., p:238.

(٢٠) Ibid., p:149.

(٢١) Ibid., p:365.

(٢٢) أبو حيان التوحيدي، **البصائر**.، (ج٥، ص ٦٩).

(٢٣) ما ذكر ، ص ١١١ ، يقول : «وقد مر في آخر الجزء الثاني فصل في هذا الباب. وسيمر أيضا نوع من الكلام فيه إذا صرنا إلى الجزء الذي نفرده للعارفين وأصحاب الصوف».

(٢٤) أبو حيان ، **البصائر** .، (ج، ٢ ، ص ١٢).

(٢٥) ما ذكر ، ص ٢٢٧ . وانظر أيضا ، ص ٤٠ ، وص ٦٨ .

(٢٦) جعله برجي في الفقه، وقد أشار أبو حيان التوحيدي إلى كتاب **النوادر**، في المقابسة (٥٤) ، ص ١٨٨ ، «وقد تكلمت عليه في كتاب **النوادر**، ولكن يظهر من مضمون المقابسة وسياقها أن الكتاب في علم الكلام لأن ذكره جاء في سياق محاجته لعلماء الكلام وانتقادهم. وكما هو معلوم فلعلماء الكلام نوادرهم وللفلاسفة نوادرهم ، وأما نوادر جحا فهي معروفة متداولة. وقد احتلت حيزا كبيرا في **البصائر** (ج : ٤، ص ١٠٠).

(٢٧) ما ذكر ، (ج:٣،ص ١٠).

(٢٨) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج: ٢ ، ص، ١١٢).

(٢٩) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج: ١ ، ص، ١٦٠).

(٣٠) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج: ١ ، ص، ١٥٢).

(٣١) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج: ١ ، ص، ١٦٠)، (ج: ١ ، ص، ١٣٤).

(٣٢) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج: ٥، ص، ٦٩).

(٣٣) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج: ٥، ص، ٧٨).

(٣٤) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج: ٩، ص، ٣٠٤ ـ ٣٠٥).

(٣٥) Bergé (M), Op.cit, p:349.

(٣٦) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج: ١ ، ص،٢)، والإحالات على «نقل جميع ما فى ديوان السماع».

(٣٧) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج: ٦ ، ص، ١٩٤).

(٣٨) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج: ١ ، ص، ١٢٣). وبالخوارج (ج: ١ ، ص ١٢٥)، انظر أيضا (ج: ١ ، ص ١٦٢).

(٣٩) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج: ٣ ، ص، ٤٦٠).

(٤٠) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج:٣، ص، ١٤٧).

(٤١) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج:٣، ص، ١٧ـ ١٨).

(٤٢) Bergé (M), Op.cit, pp:239 - 240.

(٤٣) أبو حيان ، **الإمتاع والمؤانسة** ، (ج: ١ ، ص ١٤٢)، (ج: ٣ ، ص١٨٨ ـ ١٨٩)، **والمقابسات** : (٣٥)، (٤٢) ، (٤٨).

(٤٤) أبو حيان التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة** ، الليلة الثامنة والثلاثون، (ج: ٣ ،ص ١٤٧ ـ ١٦٢).

(٤٥) أبو حيان التوحيدى ، **البصائر** (ج: ٥ ، ص ١٣٨). يظهر من كلام أبى حيان أن قوانين جنس الأدب كانت معروفة ومتداولة، وكان أحيانا يخرقها عن قصد، وأحيانا عن غير قصد، ولكن هذا لا يعنى أن كتاب «**البصائر**» فوضى وتشتت واضطراب مطلق.

(٤٦) ما تقدم، (ج:٥،ص ١٤٢)، (ج: ٥،ص ١٣٨)، (ج:٥، ص ١٢٤)، (ج: ٥،ص ١١٦)، (ج:٥،ص ١٠٧)، (ج:٥،ص ١٠٦).

(٤٧) أبو حيان التوحيدى، **الرسائل** ، رسالة فى العلوم ، ص ٣٤٣.

(٤٨) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج:١ ،ص ١٥٠).

(٤٩) أبو حيان التوحيدى ، **الرسائل** ، ما ذكر.

(٥٠) أبو حيان ، **البصائر** (ج:١ ،ص ١٠٧).

(٥١) ما تقدم (ج: ٢ ،ص ٤٤).

(٥٢) ما تقدم ، ص ١٧٣.

(٥٣) أبو حيان ، **المقابسات** : (٦٢، ص ٢٠٢).

(٥٤) أبو حيان ، **البصائر** .، (ج:٦ ،ص ١٠١).

(٥٥) فى الكتاب «أ ب» ، وهو خطأ مطبعى. ويخامرنى شك فى قراءة الجملتين السابقتين «وهو جملة أشياء لا تتصل (تنفصل)، وتفصيل حقائق لاتنفصل (تتصل)».

(٥٦) أبو حيان ، ما ذكر (ج:٢ ، ص ١١٢).

(٥٧) ورد فى الكتاب «الأوسط».

(٥٨) أبو حيان ، **المقابسات** ، (الثامنة والثلاثون ، ص ٢٣١).

(٥٩) فى الأصل : التأثير.

(٦٠) ما تقدم (المقابسة الثانية ، ص ٦٤).

(٦١) ما تقدم (المقابسة السادسة والثلاثون ، ص ١٣٨ ـ ١٨٩).

(٦٢) لسان الدين بن الخطيب ، **روضة التعريف بالحب الشريف**، تحقيق. محمد الكتانى ، بيروت ، ١٩٧٠ ، (ج: ١ ، ص ١٦٠ ـ ١٦١).

(٦٣) أبو حيان ، **الرسائل** ، رسالة فى العلوم ، ص ٣٢٨.

(٦٤) فى الأصل « أو».

(٦٥) أبو حيان ، **المقابسات** ، المقابسة التاسعة ، ص ٨٩.

(٦٦) أبو حيان ، **رسالة فى العلوم** ، ص ٣٢٦ ، **والإمتاع والمؤانسة** ، الليلة التاسعة ، ص ١٤٣ ـ ١٥٩.

(٦٧) Bergé (M), Op.cit, p:245.

(٦٨) أبو حيان ، **الرسائل** ، رسالة فى العلوم ، ص٢٨٤.

(٦٩) أحمد بن مسكويه ، **تهذيب الأخلاق** ، بيروت.

(٧٠) ما ذكر ، ص ١٢٧.

(٧١) Bergé (M), Op.cit, p:318.

(٧٢) أبو حيان ، **الرسائل** ، رسالة فى العلوم ، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

(٧٣) أبو حيان التوحيدى ، **البصائر** . (ج: ٣، ص ٢٤٤).

(٧٤) أبو حيان التوحيدى ، **البصائر** . (ج: ٤، ص ١٧).

(٧٥) أبو حيان التوحيدى ، **البصائر** . (ج: ٤، ص ١٤٤)، وانظر أيضا (ج: ٤، ص ٨٨) ، (ج: ٥، ص ٢١)، (ج:٥ ، ص ٩٨).

(٧٦) أبو حيان التوحيدى ، **البصائر** . (ج: ٥، ص ٩٠).

(٧٧) أبو حيان التوحيدى ، **البصائر** . (ج: ٤، ص ٤٨ ـ ٤٩).

(٧٨) أبو حيان التوحيدى ، **البصائر** . (ج: ٥، ص ١٩٣).

(٧٩) أبو حيان ، المقابسة الرابعة والخمسون ، ص ١٨٥.

(٨٠) أبو حيان ، **البصائر** ، (ج: ٦، ص ١٠١).

(٨١) أبو حيان ، **الإمتاع والمؤانسة** ، الليلة التاسعة (ج: ١، ص ١٤٣ ـ ١٤٤).

(٨٢) أبو حيان ، **الإمتاع والمؤانسة** ، الليلة الرابعة والعشرون (ج: ٢، ص ١٠٧).

(٨٣) ما تقدم.

(٨٤) أبو حيان ، **المقابسات** ، المقابسة الرابعة والخمسون ، ص ١٨٥ .

(٨٥) أبو حيان ، **البصائر** (ج:٧، ص ١٩).

(٨٦) أبو حيان ، **الإمتاع والمؤانسة** ، الليلة الرابعة والعشرون (ج:٢ ،ص ١٠٦).

(٨٧) أبو حيان ، **المقابسات** ، المقابسة الثانية ، ص ٦٥.

(٨٨) أبو حيان ، **الإمتاع والمؤانسة** ، (ج:١ ،ص ٧٣).

(٨٩) أبو حيان ، **المقابسات** ، المقابسة الثالثة والخمسون ، ص ١٨٢ .

(٩٠) أبو حيان ، **المقابسات** ، المقابسة الرابعة والستون ، ص٢٢٠.

(٩١) أبو حيان ، **المقابسات** ، المقابسة الخامسة والثلاثون ، ص١٣٦.

(٩٢) أبو حيان، **الإمتاع والمؤانسة** (ج: ١، ص ٢١٤ ـ ٢١٥)

(٩٣) - Clément Moisan, **Qu'est-ce que l'Histoire littEéraire?** P.U.F., Paris, 1987, pp: 175-176.

- Ludwing Von Bertalanffy, **Theorie générale des Systèmes.** Traduit par Jean Benoist Chabrol, Bordas, Paris. 1980, p p : 37 - 40.

(٩٤) قمنا بهذا التحليل فى كتابنا: **التلقى والتأويل (مقاربة نسقية)** الدار البيضاء، ١٩٩٤، ص ١٦٠ ـ ١٦٦، وفى دراستنا لشعر أبى القاسم الشابى. ومن يرد أن ٢٤٦

(٩٥) مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص ١٢.

(٩٦) ما تقدم، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٩٧) Arkoun (M), op. cit., p: 300.

(٩٨) أبو حيان، **البصائر** (ج: ٤، ص ١٧).

(٩٩) هناك كتب أدبية ألفت إبان عنفوان الدول، مثل مؤلفات الجاحظ، والعقد وغيرها.

(١٠٠) George Gusdorf, **Les Origines de l'hehrméneutique**, Ed. Payot, Paris, 1988, pp: 40 - 48.

(١٠١) Ibid.

(١٠٢) Ibid. p: 42.

(١٠٣) لما بعد الحداثة فى العلوم الاجتماعية خصوم، وخاصة مدرسة فرانكفورت الألمانية.

(١٠٤) كثير من هذه المفاهيم متداول فى العلوم المعرفية وفى الذكاء الاصطناعى، وما يهم أننا نحن فى عصر بدأ يتكون فيه إبدال معرفى جديد.

(١٠٥) يوظف بعض المهتمين المفاهيم العلمية فى غير حذر مثلما فعل دريدا مع نظرية «السديم Chaos»، فالعلماء يستخرجون من «السديم» النظام، وهو فى تفكيكيته يزيد السديم سديما.

(١٠٦) Philippe G, Schyus, "Psychologie de Synthèse: Les Métaphores de L'esprit calculateur", in **intelligence artificielle** (ed) par Jean François le Ny, 1993, p. 316.

جدل الوافد والموروث

قراءة فى المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى عند أبى حيان التوحيدى

حسن حنفى *

١ - مقدمة : فن المناظرة

المناظرة عادة حوار بين شخصين حول موضوع واحد من وجهتين مختلفتين ؛ من النظر إلى تحويل الأفكار إلى أشخاص ، والمعانى المجردة إلى تجارب حية . ومن ثم تتحول المناظرة من الخاصة إلى العامة حتى يشارك فيها الجمهور؛ فالموضوعات العلمية هى فى حقيقتها معارك ثقافية. والمعارك الثقافية هى فى حقيقتها مواقف حضارية ؛ ولا يستطيع تدوين ذلك إلا العلماء المثقفون الذين يجمعون بين علم الخاصة وثقافة العامة ؛ بين الفلسفة والأدب، مثل أبى حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء.

وقد روى أبو حيان مناظرات عدة من هذا النوع ، أشهرها المناظرة بين المنطق والنحو ، بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى التى دونها مرتين: الأولى فى صيغة مقتضبة فى (المقابسات) والثانية فى صيغة مطولة فى (الإمتاع والمؤانسة) [١] . كما دون مناظرة بين الحساب والبلاغة أيهما أنفع، دون تجسيد لهما فى شخصيتين ، الحساب كأحد فروع العلم الرياضى - والبلاغة - أهم ما يميز الثقافة العربية [٢] . والمناظرة الثالثة بين النثر والشعر وأيهما أكثر أثراً فى النفس ، وهو موضوع مشار فى (كتاب الشعر) آخر الكتب المنطقية ، ولكنه يدل أيضا على التمايز بين ثقافتين ، ثقافة النثر وثقافة الشعر [٣] . بل إن المناظرات تتم ليلا فى الحلم ، مثل المناظرة المنامية بين أبى سليمان وبين ابن العميد فى مسائل من السماع الطبيعى عن قسمة الموجودات إلى خفى الذات، خفى الفعل (الله) وظاهر الذات ظاهر الفعل (الحرارة والبرودة) وخفى الذات ظاهر الفعل (الطبيعة) [٤] وظاهر الذات خفى الفعل (الكواكب).

وتكشف المناظرة الأولى، بوضوح، بين المنطق والنحو، عن حوار بين الوافد والموروث. وهو حوار طبيعى ينشأ فى كل عصر بين ثقافتين ، الدخيلة والأصيلة ، بين أنصار الثقافة العامة وأنصار الثقافة الخاصة ، بين ثقافة العجم وثقافة العرب ، بين علوم الأوائل وعلوم الأواخر، أو بين المتقدمين والمتأخرين . وهو التقابل نفسه القائم حاليا فى ثقافتنا

* قسم الفلسفة، كلية الآداب ، جامعة القاهرة .

المعاصرة بين أنصار الثقافة الغربية وأنصار الثقافة الإسلامية . فقد كان اليونان قديما يمثلون الغرب حديثا ، والسلف هم السلف قديماً وحديثاً. كان المنطق والفلسفة يمثلان علوم اليونان قديما، وأصبح العلم وتطبيقاته يمثلان الغرب حديثا.

وبصرف النظر عن كيفية تدوين أبي حيان هذه المناظرة: هل خلال نصوص أو مذاكرات مدونة أو من الذاكرة واسترجاعها؟ هل ما دونه أبو حيان يطابق الواقع أم أن به قدرا من الخيال والإبداع الأبدى؟ هل كان أبو حيان شاهد عيان للمناظرة ، أو أن تدوينه تسجيل لها أم أنها وقعت فى مكان آخر ورواها الأدباء والظرفاء ثم جمعها أبو حيان وأعمل فيها خياله وإبداعه؟ هل هذا التقابل الذى يصل إلى حد الصراع وقع بالفعل بين أبى بشر وأبى سعيد أم أن أبا حيان تخيله معبرا عن صراع فى ثقافة عصره؟ فإذا كان التاريخ مجرد حامل لمحمول، مثل لممثول ، وسيلة لغاية ، فما يهم هو البنية لا التاريخ، والفكرة لا حاملها.

ولما كانت المناظرة حواراً بين طرفين وجدلا بين خصمين ، فإن لكل طرف دفاعه عن موقفه وهجومه على الموقف الآخر . ومن ثم ، هناك أربعة أنواع من الحجج ، اثنان للمنطق واثنان للنحو ، على النحو الآتى:

أ- المنطق :

أ - دفاع المنطق عن نفسه ضد هجوم النحو عليه.

ب- هجوم المنطق على النحو .

ب-النحو :

أ - دفاع النحو عن نفسه ضد هجوم المنطق عليه.

ب- هجوم النحو على المنطق.

والحقيقة أن النحو هو الذى بدأ بالهجوم على المنطق ، فالموروث يدافع عن ثقافته ضد «غزو» الوافد له. فالنحو هو البادئ بالهجوم والمنطق يتبع فى الدفاع . ولما كان الهجوم إحدى وسائل الدفاع ، فإن المنطق أيضا وهو بصدد الدفاع يهاجم النحو ، ولكنه هجوم ضعيف . فالمعركة من خلال طريقة تدوينها غير متكافئة بين الخصمين ، النحو هو الأقوى والمنطق هو الأضعف .

ويمكن عرض المناظرة بطريقتين : الأولى ، تجميع كل مواقف متى حول أولوية المنطق على النحو فى رؤية متسقة، وجمع كل مواقف السيرافى فى أولوية النحو على المنطق فى منظور واحد ، من أجل المقارنة بين موقفين كليين متجاورين أو متقابلين ، متعارضين أو متضادين . والثانية عرض كل من الموقفين فى كل موضوع على حدة ؛ مثل اللفظ والمعنى، النقل والعقل ، الاكتساب والطبع ... إلخ ، موضوعا وراء الآخر ، حتى يظهر التناظر والتحاور واختلاف الآراء حول الموضوعات من أجل إبراز الطابع الحجاجى . الطريقة الأولى تبين أهمية الموقف الكلى من الموضوعات الجزئية ويتوارى الحجاج . والطريقة الثانية تبين أهمية الحجاج ويتوارى الموضوع والموقف الكلى. ويمكن الجمع بين الطريقتين بتجميع موضوعات عدة متشابهة ، ثم عرض الرأيين فيها عرضا متسقا مع بعض الاجتهادات المعاصرة التى تقوم على مقارنات داخل الحضارة الإسلامية ، وفى الذهن البيئة الثقافية المعاصرة والصلة بين اللغة والمنطق.

وتقع المناظرة فى الليلة الثامنة من ليالى أبى حيان فى (الإمتاع والمؤانسة)، وهى أطول ليلة ثقافية . وقد بدأت بسؤال يهودى عن سهولة طريق الفلسفة وصعوبة طرق الفلاسفة ، تطويلا وشكوكا وربما غشا وسوء طباع ، إتعابا وحسدا، معيشة وكسبا دون حب حقيقى للحكمة والعلم[٥]. والسبب هو الإعجاب بالفلسفة والمنطق وإغراء الوافد بعيدا عن الموروث . فالسؤال من ممثل لثقافتين الدخيل والأصيل؛ فقد كان النصارى نقلة العلم ، من الوافد إلى الموروث ، وكان اليهود أيضا كذلك بصورة أقل من اليونان وبصورة أكثر من الحضارات الأخرى ، خاصة العبرانية والشرق القديم.

حجة المنطق أنه الطريق إلى معرفة الحق من الباطل، والصدق من الكذب ، والخير من الشر ، والحجة من الشبهة، واليقين من الشك. فهو آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه ، وصالح المعنى من فاسده ، كالميزان الذى يوزن به الفكر ، والمعيار الذى يقاس به الاستدلال.

وحجة النحو أن النظم المألوف والكلام المعروف هو الطريق إلى معرفة صحيح الكلام من فاسده إذا كان الحديث بالعربية . أما صلاح المعنى من فساده ، فيعرف بالعقل وليس بالمنطق . المنطق مجرد شكل وصياغة . إنما الحدس هو أداة المعرفة والتجربة المباشرة طريق إليها . وفهم الكلام بالقصد وليس بالمنطق ، فالمعنى قصد ، والقصد شعورى وليس عقليا ، يعبر عنه فى كلام تعرف قواعده بالنحو.

ثم يتحول الحوار من العلم إلى العالم ، ومن الفكر إلى الشخص . المنطقى الفيلسوف لا يتطابق قوله مع عمله ، ولا فكره مع سلوكه ، ولا نظره مع فعله [٦] . أما النحوى اللغوى ، فإنه صوفى يعرف كلام الله ، واللغة العربية لغة القرآن . يتفق قوله مع عمله ، ونظره مع فعله ، وفكره مع سلوكه . وكلاهما فى بيئة ثقافية تجعل مطابقة القول للعمل أساس الفتوى وشرط الاجتهاد.

٢ – الصراع بين المنطق والنحو

فى رأى أهل النحو ارتبط المنطق بلغة اليونان واصطلاحهم وعاداتهم وأعرافهم ، فكيف يلزم الترك والهند والفرس والعرب؟ وإذا كانت الأغراض المعقولة والمعانى المدركة لا تحصل إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف، لزمت معرفة اللغة. ومن ثم ، كانت الدعوة إلى تعلم المنطق دعوة إلى تعلم اللغة اليونانية . ولما كان المنطقى لا يعرفها ، فهو – إذن – يدعو إلى تعلم لغة لا يعرفها . وقد انقرضت هذه اللغة منذ زمن طويل كما انقرض أهل يونان. ولم تبق إلا ترجمات سريانية ثم عربية وليست من اليونانية مباشرة [٧] . ألا توجد حجة إلا عقول يونان ولا برهان إلا ما وضعوه ، ولا حقيقة إلا ما أبرزوه؟ أليس هذا خطأ وتعصبا وميلا مع الهوى، مع أن العلم مبثوث فى العالم كله بين جميع الأمم؟

ولم يضع المنطق اليونان كلهم بل رجل واحد منهم أخذ عمن قبله كما أخذ عنه من بعده . ليس حجة على هذا الخلق الكثير والجم الغفير . وله مخالفون منهم ومن غيرهم . ولما كان الاختلاف فى الرأى والنظر والبحث والمسألة والجواب سنحا وطبيعة ، فكيف يأتى رجل واحد يرفع الخلاف وقد بقى الخلاف بين الناس قبل منطقه وبعد منطقه؟

ويصعب على المنطقى أن يجد اسما لصناعته وآلته إلا أن يستعيره من العربية . كما يحتاج إلى اللغة ، قليلها للترجمة ، وكثيرها من أجل التحقق من صحة الترجمة واكتساب الثقة وحسن الصنعة.

كما أن كل لغة لا تطابق غيرها من اللغات من جميع جهاتها ، بحدودها وأسمائها وأفعالها ، وحروفها وتأليفها ، وتقديمها وتأخيرها ، واستعارتها وتحقيقها ، وسعتها وحذفها ، ونفحها ونثرها ، وسجعها ووزنها . ومن ثم الترجمة المطابقة للأصل . عيب الترجمة فصل المعنى عن اللفظ ، والضعف اللغوى . ومن ثم يحتاج المنطقى إلى أن يتعلم العربية أكثر مما يحتاج إلى تعلم المنطق اليونانى . فالمعانى لا تكون يونانية ولا هندية، فى حين إن اللغات تكون فارسية وعربية وتركية . فإذا أمكن معرفة المعانى بالعقل – كما يقول المنطقى – لم تبق له إلا معرفة اللغة دون ازدراء العربية لصالح أرسطو [٨] . ولا يعقل أن يكون هذا التشقيق من عقول يونان ومن ناحية لغتها ، ولا يعقل بعقول الهند والترك والعرب.

وقد دخل العجب على المنطقيين لظنهم أن المعانى لا تُعرف إلا بطريقتهم ونظرهم، فترجموا لغة هم فيها ضعفاء وجعلوها صناعة لهم . فاللغة خاصة بكل شعب، والمنطق خاص بكل الشعوب . وقد لاحظ الشافعى من قبل ارتباط المنطق اليونانى باللغة اليونانية ، وارتباط علم أصول الفقه ، وهو منطق العرب ، باللغة العربية . وهو ما دعاه إلى اكتشاف منطق جديد للعرب وضعه فى (الرسالة).

وفى رأى أهل المنطق ، المنطق بحث فى الأغراض المعقولة والمعانى المدركة وتصفح للخواطر السانحة والسوانح الهاجسة . والناس فى المعقولات سواء. والرياضيات واحدة عند جميع الأمم . وإذا كان قد بدأ باللغة اليونانية ، فإن الترجمة قد حفظت الأغراض ، وأدت المعانى ، وأخلصت للحقائق . صحيح أن العلم لدى كل الأمم ، ولكن اليونان

ـ من بين الأمم ـ أصحاب عناية بالحكمة والبحث عن ظاهر هذا العلم وباطنه وعن كل ما يتصل به . وبفضل عنايتهم ظهر العلم ، وانتشرت الصنائع . وواضح ضعف متى فى الرد. فليس صحيحا أنه يكفى فى الترجمة الاسم والفعل والحرف . فالترجمة المعنوية غير الترجمة الحرفية . وقد كان الخلاف بين المترجمين أحد أسباب الخلاف بين الحكماء وسوء فهم الحكمة ، كما لاحظ ابن رشد فيما بعد . تحتاج الترجمة كل البناء اللغوى المنطقى للغتين المترجم منها والمترجم إليها . كل ترجمة قراءة ، وكل قراءة تفسير.

وتستأنف المناظرة بين المنطق والنحو ، وتنتقل من مستوى ارتباط المنطق باللغة إلى مستوى حاجة المنطق إلى اللغة ، فى رأى النحوى ، وحاجة اللغة إلى المنطق ، فى رأى المنطقى.

فعند أهل النحو تغنى اللغة عن المنطق . فاللغة منطق العرب كما أن المنطق لغة اليونان . الكلام والمنطق واللغة واللفظ والإفصاح والإعراب والإبانة والحديث والإخبار والاستخبار والغرض والتمنى والنهى والحض والدعاء والنداء والطلب منطق العرب . النحو منطق ولكنه مستمد من اللغة العربية . والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة . ولا يمكن معرفة حرف الواو بمنطق أرسطو.

وعند أهل المنطق ، الخلاف بين النحو والمنطق هو خلاف بين اللفظ والمعنى ، والمعنى أهم من اللفظ . اللفظ طبيعى والمعنى عقلى . لهذا ، كان اللفظ بائدا فى الزمان ؛ لأن الزمان يقفو أثر الطبيعة بأثر آخر من الطبيعة . والمعنى ثابت على مر الزمان لأنه مستمد من العقل ، والعقل إلهى . اللفظ طينى مادى والمعنى روحى سماوى . لذلك ، لا يحتاج المنطق إلى النحو فى حين أن النحو فى حاجة إلى المنطق . المنطق يبحث عن المعنى والنحو يبحث عن اللفظ . وتناول المنطق اللفظ بالعرض وإن تناول النحوى المعنى فبالعرض . والمعنى أشرف من اللفظ ، واللفظ أوضع من المعنى . عند المنطقى المنطق والنحو تخصصان متمايزان ، المنطق للمعنى والنحو للفظ. ولو سئل المنطقى عن النحو لما أفاد ، ولو سئل النحوى عن المنطق لما عرف.

ويرفض النحوى هذا التمايز بين المنطق والنحو . فإن النحو ينظر فى علاقة اللفظ بالمعنى من حيث سلامة اللفظ وجريه على العادة . وإذا لم يكن اللفظ متعلقا بالمعنى ، فإنه يكون خارج البحث ولا يرد إلى المنطق ولا إلى النحو؛ إذ يكون مجرد حشو . ولا توجد لغة موازية للغة الألفاظ المقررة بين أهلها . لغة المنطق كالسبب والآلة والإيجاب والموضوع والمحمول والكون والفساد والمهمل والمحصور أقرب إلى العى والفهاهة منها إلى اللغة والمنطق . والمنطقى لا يعرف المنطق ويخوض فيه ، ولا يعرف الشعر والخطابة ويخوض فيهما. وقول المنطقى إن النحوى ينظر فى اللفظ دون المعنى وإن المنطقى ينظر فى المعنى دون اللفظ مجرد ادعاء ؛ لأن المنطقى يجيل فكره فى المعانى ويرتب ما يريد بالسانح والخاطر والحدس والوهم . فإذا ما أراد التعبير عن ذلك للمتعلم والمناظر له ، فإنه يحتاج إلى اللفظ الذى يشتمل على مراده ، ويكون مطابقا لقصده ، يرفض السيرافى ثنائية اللفظ والمعنى نظرا لحاجة كل منهما إلى الآخر[9].

والحقيقة أن المنطق يتناول اللفظ ، وإلا ففيم كان مبحث الأسماء الخمسة فى «المدخل» والأسماء المتواطئة والمشتركة والمترادفة فى «المقولات»؟ وهل يمكن تناول اللفظ دون المعنى أو المعنى دون اللفظ؟ وماذا عن منطق الألفاظ فى علم الأصول من حيث هى وسيلة إلى اقتناص المعنى؟ وماذا عن منطق اللغة، ولغة المنطق حاليا؟ والمعنى فى النهاية لا يظهر إلا من خلال اللفظ وإلا كان صمتا. وصحيح أنه لا يمكن معرفة الواو لغويا بمنطق أرسطو ، ولكنها كرابطة فى قضية موضوع للمنطق . وواضح أن السيرافى يضع مع لغة المنطق، مثل المحمول (الموضوع ـ الرابطة والقضية.. إلخ)، لغة الطبيعيات مثل (السبب والعلة والكون والفساد .. إلخ) ؛ فالمنطق أصبح رمزا للوافد كله . وقد يكون لنقد السيرافى للغة «المستوردة» ميزة أنه قد تكون نقطة إبداع ، نشأة المصطلح الفلسفى عند العرب.

كما حاول أبو بشر الدفاع عن المنطق من حجج السيرافى التى يدافع فيها عن اللغة . فإذا كان النحوى ينظر فى اللفظ وعلاقته بالمعنى ، ولا يبالى إذا كان المعنى موافقا أو مخالفا ، فإن حاجته للمنطق تصبح ضرورية ، ولكنه يقع

فى ثنائيات حادة تدل على نزعته المثالية ؛ مثل : منطق نحو ، معنى لفظ ، عقلى طبيعى ، باق بائد ، إلهى أرضى ، ثابت متغير ... إلخ . وهل صحيح أن المعانى ثابتة والألفاظ متغيرة؟ ألا تتغير المعانى أيضا وتثبت الألفاظ من خلال علم الأصوات والمعانى الاشتقاقية والعرفية والاصطلاحية؟

ثم تنتقل المناظرة إلى مستوى ثالث هو الفطرة والبداهة والعقل الطبيعى مما قد يغنى الإنسان عن المنطق دون النحو . فعند أهل النحو يغنى الطبع والفطرة والبديهة وعادة الناس فى الكلام عن المنطق . يتعلم الإنسان من اللغة أولا بالنشأة والوراثة ، بالطبيعة والاكتساب قبل المنطق الذى هو اجتهاد فى المعنى بالنظر والرأى . وإذا كانت الحاجة ماسة إلى كتاب (البرهان) كما يقول المنطقى ، فكيف استدل الناس قبل ظهور علم المنطق؟ وإذا كان الناس قد استطاعوا البرهنة قبل كتاب (البرهان) فإنهم قادرون على ذلك بعده ودون معرفته، ومن ثم يمكن الاستغناء عنه ؛ خاصة لو كان تخليطا وزرقا وتهويلا ورعدا وبرقا ! كل المنطق ، أشكاله ، قضاياه، وطرق استدلاله ، خرافات وترهات ، ومغالق وشبكات . يغنى عن ذلك كله جودة العقل ، وحسن التمييز ، ولطف النظر ، وثقب الرأى ، ونور النفس ، بعون الله وفضله ، ومن منائح الله الهنية ، ومواهبه السنية ، يخص بها من يشاء من عباده . ويجهل أهل المنطق النحو من بدل ووجوهه ، ومعرفة أقسامها ، ونكرة ومراتبها . ولا يكفى أن يكون المنطق من عمل العقل ؛ لأن المنطق على وجوه عدة منها اللغة واللسان ، فى حين إن النحو يساعد على فهم المراد من الكلام وقدر اللفظ على المعنى ، فلا يفضل عنه ، وقدر المعنى على اللفظ ، فلا ينقص عنه.

ويستعمل السيرافى هنا حجة البراءة الأصلية ؛ أن العالم كان يفكر قبل المنطق ، من علم الأصول ، فقد كان بين النحاة والأصوليين وشائج قربى . ثم جاء المنطق فى مرحلة بناء العلم ، بعد ممارسته بالفعل . كان الناس يتعاملون مع الطبيعة عمليا قبل اكتشاف قوانينها نظريا ، وكان الناس يتكلمون وينظمون قبل تعلم قواعد البلاغة وعلم العروض ، ويغرد الطير دون أن يعرف قواعد الموسيقى وأنواع اللحن .

ويشبه هذا النقد نقد ابن تيمية للمنطق بأنه لا يفيد الذكى ولا ينتفع به البليد .

والفطرة عند أبى حيان ، وتلك إضافته على الحوار، ليست مجرد طبيعة بل هى مؤيدة من الله بالنور الفطرى وهو نور إلهى . ومن لم يشأ الله تأييده بالنور الإلهى والحدس الربانى ، فإنه يظل فاقد البصيرة عديم الرؤية . ويشعر أبو حيان بإمكان إقامة نموذج آخر للعلاقة بين المنطق والنحو ، وبالتالى بين الوافد والموروث، تقوم على التكامل وليس على الصراع . فإذا كان يمكن الاستغناء عن المنطق نظريا ، فإنه لا يمكن الاستغناء عن تطبيقاته . ومنطق الطبيعيات عند الكندى لا يهدم المنطق الصورى الخالص . بل لقد حول الكندى بعض قضاياه الطبيعية إلى اللغة والنحو . ومنطق الشرع منطقى إبداعى خالص لا يهدم المنطق الوافد بل ينبثق الوافد منه ، كما بين الغزالى فى كتبه المخفية (محك النظر) و (معيار العلم) و (القسطاس المستقيم) وكما بين ابن حزم فى (التقريب إلى حد المنطق والمدخل إليه).

ثم تنتقل المناظرة إلى مستوى رابع وأخير ، وهو أن اللغة منطق ، وأن المنطق لغة. فمركب اللفظ لا يجوز العقل البسيط. صحيح أن المعانى معقولة ولكنها تصيب فى ألفاظها . ولا توجد أية لغة أخرى قادرة عليه ، وتنصب حولها سورا لا يخرج منه شئ ولا يدخل إليه شىء ، خوفا من الاختلاط الجالب للفساد ، خلط الحق بالباطل والباطل بالحق . هذا النقاء قبل المنطق وبعده لا وجود له . ولو عرف المنطقى كيف تصرف العلماء والفقهاء فى مسائلهم ، ووقف على غور نظرهم وغوصهم فى استنباطهم ، وحسن تأويلهم وسعة تشقيقهم للوجوه المحتملة والكنايات المفيدة ، والجهات البعيدة والقريبة لما احتاج إلى المنطق ولاستصغر نفسه . إن غاية المنطق ، وكل الوافد معه ، هو الإيهام واستدلال أهل البلد والتهويل بالجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض والشخص ، واستحداث ألفاظ العلّية والماهية والكيفية والكمية والذاتية والعرضية والجوهرية والهيولية والعمودية والأيسية والليسية ... إلخ : ويتصورون أنهم يأتون بالسحر فى أشكال القضايا ورموزها، مرة بطريق الخلف ومرة بطريق الاختصاص [١٠].

٣- التكامل بين المنطق والنحو

إذا كانت صيغة المناظرة في (الإمتاع والمؤانسة) - التي يبدو فيها أبو حيان راويا - عن الصراع والتعارض بين المنطق والنحو، فإن صيغة المناظرة في (المقابسات) - التي يبدو فيها أبو حيان مفكراً - تكشف عن التكامل بين المنطق والنحو، وضم ثنائيات «الصراع» في ثنائيات التكامل مما يدل على عقلية جديدة. وموقف حضاري يتجاوز الصراع بين الوافد والموروث في نظرة كلية شاملة على النحو الآتي:

١- لما كان النحو منطق اليونان وكان المنطق نحو العرب، فالمنطق نحو عقلي، والنحو منطق عربي. المنطق لغة الفكر، والنحو منطق اللغة. فالخلاف بين المنطق والنحو ظاهري يعبر فقط عن خصائص الشعوب، اليونان والعرب، ولكنهما وظيفيا يؤديان المهمة نفسها، الضبط والإحكام، والتقنين والتقعيد. ويمكن أن يقال - بالمثل - إن العروض منطق الشعر وإن أصول الفقه منطق الفقه.

٢- المنطق للنفوس والنحو للعرب. فالمنطق عام للناس جميعا، للنفوس بعد نقله من مستوى العقل إلى مستوى النفس، ومن الصورى إلى الشعورى كما فعل كل الحكماء. فالمنطق يشارك فيه الناس جميعا. أما النحو، فخاصية للعرب وليس لليونان أو الفرس أو الترك. وهي خاصية مازالت أقرب إلى التعارض منها إلى التكامل. ولا يقال إن لكل شعب نحواً؛ لأن النحو خاصية العرب ولكل شعب لغة وقواعد. ولا يقال إن للعرب منطقا، فالنحو هو منطق العرب.

٣- تعتمد شهادة المنطق على العقل، وتعتمد شهادة النحو على العرف، فالمنطق لا شأن له بالواقع والتاريخ وعادات الناس والاستعمال؛ هو مجرد قواعد معيارية تعصم الذهن من الخطأ. في حين إن النحو للاستعمال، يدور في الأسواق، ويتحكم فيه العرف. في المنطق لا توجد استثناءات للقاعدة وإلا انكسرت، وفي النحو الاستثناء قاعدة. خطأ المنطقي يتم تصحيحه، وخطأ البدوى يصبح قاعدة، وحالة سابقة، وقد يقاس عليها. كذلك كان دليل المنطق عقليا، ودليل النحو سمعيا. المنطق يعتمد على العقل الخالص، والنحو على النقل. وهذه خاصة أقرب إلى الاختلاف منها إلى التكامل، إلا إذا كان المقصود في اللاشعور الثقافي الجمعي، الجمع بين العقل والنقل.

٤- المنطق عقلي، والنحو طباعي. المنطق من عمل العقل وصنعه، وتقنين طرق الفكر وأوجه الاستدلال. ففيه نوع من الكلفة والصنعة. في حين أن النحو طباعي، يأتي بالسليقة وجرس الكلام. لذلك، كان الخطأ في المنطق تناقضا في شكل الفكر والخطأ في النحو لحنا؛ أي خروجا على الطبع. المنطق آلة أو صناعة والنحو طبيعة وشعر. وفي الوقت الذي يتحول فيه المنطق إلى طبيعة يصبح بداهة عقلية وبراءة أصلية. وعندما يتحول النحو إلى آلة وصنعة، يصبح منطقا شكليا للغة الفصحى، وليس للغة الكلام اليومية.

٥- لما كان المنطق بالعقل والنحو بالطبع، وكان الطبع أقرب إلينا من العقل، وكانت الحاجة إلى النحو أشد من الحاجة إلى المنطق، وكان النحو أول مباحث الإنسان في حين أن المنطق آخر مطالبه. ينشأ الإنسان أولا متكلما ثم بعد ذلك مفكرا. فالصوت يسبق الصورة، كما أن الصورة تسبق التصور والتصور يسبق الحد، والحد يسبق البرهان [١١]. يستعير المنطق من النحو أكثر ويستعير النحو من المنطق أقل؛ فالمنطق لغة أكثر من كون اللغة منطقا.

٦- المنطق عام للفهم والنحو خاص للوصف. المنطق يعيش على ذاته، ويفهم ما يعطى إليه من خلال ذاته أو من خلال الحس، مجرد مدركات. في حين أن النحو يصف عالما خارجيا وليس مجرد تعبير. بل إن التعبير تعبير عن شئ. المنطق أداة الفكر واللغة أداة العلم. إفهام المنطق جيد للخاصة ورديء للعامة، وإفهام النحو جيد للخاصة. المنطق مبسوط، والنحو مقصور. المنطق على الاتساع والنحو على التضييق.

٧- المنطق أساسا معنى وإن جاز الإخلال بالألفاظ وهي كالأعراض. والنحو أساسا لفظ، ولا يجوز الإخلال بالمعاني وهي كالحقائق والجواهر. يقوم المنطق بترتيب المعاني، والنحو بترتيب الألفاظ. يزن المنطق بالعقل، ويكيل النحو باللفظ. المنطق تحقيق للمعنى بالعقل، والنحو تحقيق له باللفظ. لا يزول المعنى في حين يزول اللفظ. فالمعنى هو الثابت واللفظ هو المتغير؛ ولا ثبات دون تغير، ولا تغير دون ثبات. كما أنه لا إله دون عالم ولا عالم دون إله.

٨- المنطق يدخل النحو محققا له ، والنحو يدخل المنطق مرتبا له . فالمنطق تصديق نحوى ، والنحو تنظيم منطقى . وفى المنطق لا يفهم الغرض إذا عرى عن العقل ، وفى النحو يفهم الغرض إذا عرى عن النحو ؛ فالمنطق مشروط والنحو غير مشروط.

٩- ونتيجة لهذه الأوجه من التكامل أحيانا والتضاد أحيانا ، يمكن القول إن بالنحو بعض المنطق ، وبالمنطق بعض النحو ، وكلاهما علم شامل . المنطق شامل ، حق وباطل للاعتقاد ، وخير وشر للفعل ، وصدق وكذب للقول ، وحسن وقبح للعقل ، وهى مصادر الطاقة فى الشعور : الإيمان والفكر والعمل والقول [١٢] . والنحو شامل ، لفظ ومعنى ، طبيعة واكتساب ، قاعدة وعرف ، عقل ونقل، كما هو الحال فى الفكر الغربى المعاصر ، وأولوية علم اللسان على باقى العلوم الإنسانية.

١٠- يمكن الاستعانة بالمنطق بوصفه علما من علوم الوسائل على تحقيق علوم الغايات ؛ مثل معرفة الله والنفس والطبيعة على نحو كلى ، ثم يأتى التفصيل بعد ذلك. والنحو أيضا ضرورى لإتقان العلم الإلهى ، وكلما كان الإعراب صحيحا لنصوص الوحى ، كان الفهم للعلم الإلهى أكمل. فالمنطق والنحو كلاهما له غاية مشتركة هى العلم الإلهى . كلاهما آلة لإثبات صحة الوحى . وهنا ، يبدو أبو حيان موجها (الإمتاع والمؤانسة) ؛ حيث يبدو فيها الصراع بين المنطق والنحو ، و (المقابسات) التى يبدو فيها التكامل بين المنطق والنحو، نحو (الإشارات الإلهية) ؛ الغاية القصوى للمنطق والنحو [١٣].

٤- خاتمة : حياد أم تحامل؟

والآن ، إلى أى حد تعد هذه المناظرة بين المنطق والنحو ـ كما وقعت بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى أو كما رواها أبو حيان التوحيدى ـ مناظرة محايدة تقوم على المقارنة العادلة بين علمين ، أم أنها تكشف عن نوع من التحامل من النحو على المنطق ، وضعف رد المنطق ، مما يكشف عن قوة هجوم الموروث على الوافد ، وضعف دفاع الوافد عن نفسه ضد هجوم الموروث:

١ ـ إن الوافد لم يفد بنفسه بل تم نقله بناء على طلب الموروث وبتأييد نفسه. لم يعد إجباراً وقهرا عن طريق مراكز الثقافة الأجنبية فى البلاد، بل أتى بناء على طلب الموروث بعد تأسيس «ديوان الحكمة»، وقد كان نصارى العرب مزدوجى الثقافة واللسان، ولكن كان ولاؤهم للثقافة العربية واللسان العربى. وتم النقل والحضارة الإسلامية فى مرحلة انتصار، ومن موضع قوة، وبدافع السعى إلى تعرف ثقافات الشعوب المغلوبة من أجل تمثلها والاستفادة منها داخل الموروث، وليس فى مرحلة هزيمة ومن موضع ضعف بدافع التغريب، كما هو واقع حالياً ، ووضع الوافد ضمن علوم الوسائل والموروث ضمن علوم الغايات، فلا وسيلة بلاغاية، ولا غاية بلا وسيلة [١٤].

٢ ـ واضح، منذ البداية، تحامل النحو على المنطق وظلم النحو للمنطق؛ فى النحو يتكلم من يتكلم من موضع قوة فهو يمثل الموروث، صاحب الدار، المدافع عن الأصالة. والمنطق يمثل الوافد الدخيل الأجنبى الذى يهدف إلى التغريب أو التغريق ـ نسبة إلى الإغريق. وقد جعل هذا الوضع النحو مهاجماً والمنطق مدافعاً. والهجوم عادة أقوى من الدفاع، والدفاع أضعف من الهجوم. والأصيل مبدئياً أكثر شرعية من الدخيل. النحو يهاجم بقوة والمنطق يدافع على استحياء. والمنطق ينقد برقة والنحو يبتلع النقد ويرده ضد النحو.

٣ ـ يبدو النحو سلفى النزعة، رافضى الاتجاه، ممثلاً لمدرسة بعينها هى مدرسة البغداديين. وماذا عن مدرسة البصريين فى النحو والكلام؟ ألم تستعمل المنطق والنحو واعتبرت النحو علماً منطقياً استدلاليا يقوم على العقل أكثر مما يقوم على النقل، ويعتمد على القياس أكثر مما يعتمد على الشاهد؟ وماذا عن محاولة المناطقة شرح المنطق وتلخيصه واستبدال الشواهد العربية بالشواهد اليونانية، وإعادة بنائه من المستوى الصورى المجرد إلى المستوى الحسى اللغوى، ومن مستوى العقل إلى مستوى الشعور؟

يبدو أن كل مناظرة هى حجاج، تعرف الحق مسبقاً، الحق فى طرف والباطل فى طرف آخر، وتصبح أقرب إلى

الهوامش :

(١) أبو حيان التوحيدى : **المقابسات** ، تحقيق حسن السندوبى ، القاهرة ١٩٢٩ص١٦٩ - ١٧٢ **الإمتاع والمؤانسة** تحقيق أحمد أمين ، أحمد الزين ، مكتبة الحياة، بيروت ص ١٦٩-١٧٢ (د . ت.) ص١٠٤ - ١٤٣ المناظرة نفسها ص١٠٨ - ١٢٨.

(٢) **الإمتاع والمؤانسة** ، ج١ ص٩٦ - ٩٨ .

(٣) **المقابسات** ص٢٤٥ - ٢٤٦ ، ص ١١٣ ، وأيضا فى أجزاء متفرقة من **الإمتاع والمؤانسة**.

(٤) **المقابسات**، ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

(٥) السائل هو وهب بن يعيش الرقى . أبو سعيد السيرافى (ت ٣٦٨هـ) ـ أبو بشر متى بن يونس (ت٣٢٨) . وقد وقعت المناظرة حوالى ٣٢٦هـ ، وكان الفارابى حيا (ت ٣٣٩) وهو أستاذ أبى بشر ، ولم يذكر فى المناظرة وقد كان ممثل منطق اليونان ناقلا إياه على مستوى النحو . لذلك لا يمثل الصراع بين المنطق والنحو بقدر ما يمثل التكامل بينهما.

(٦) يقال إن متى كان سكيرا وابن سينا كان ابن دنيا ورجل حظ، فى حين إن أبا سعيد كان متصوفا.

(٧) وذلك مثل ترجمات أحمد لطفى السيد لكتاب **السياسة** لأرسطو عن الفرنسية وليس عن اليونانية مباشرة ، مجرد نقل للوافد دون تمثل ، فلم تحدث أثرا إلا الخاصة.

(٨) **الإمتاع والمؤانسة** ، جـ١ ، ص٨٠ ، ص١١١ ، ص ١١٦.

(٩) المصدر السابق ص١١٣-١١٦ ص١١٩، ص١٢٢ - ١٢٣.

(١٠) المصدر السابق ص١٢٣، ص ١٣١.

(١١) انظر بحثنا : «الشئ تصور هو أم صورة» ؟ **إبداع** ، العدد الثانى عشر ، ديسمبر ١٩٩١.

(١٢) انظر كتابنا من **العقيدة إلى الثورة** ، المجلد الخامس ، **الإيمان والعمل ـ الإمامة** ، مدبولى ، القاهرة ١٩٨٨، ص١٠ - ١٤.

(١٣) **المقابسات** ، ص ١٦٩ - ١٧٢.

(١٤) انظر بحثنا : **علوم الوسائل وعلوم الغايات** ، العلاقات المصرية المغربية ، الندوة الثانية ـ القاهرة ، يناير ١٩٩٠ ، وزارة الثقافة ١٩٩٢، ص٢٧٠ - ٢٨٣.

مدخل لقراءة
رسالة السقيفة
لأبى حيان التوحيدى

سالم يفوت *

مقدمة

تعتبر (رسالة السقيفة)، على قصرها، من أهم كتابات أبى حيان التوحيدى (٣١٠ ـ ٤١٤هـ)، من حيث إنها تعكس موقفه السياسى، وبوصفها أيضا مرآة صقيلة ينعكس عليها العصر بصراعاته السياسية، خصوصا بين الشيعة والسنة فى عهد بنى بويه. غير أن حوادث العصر لم تكن وحدها التى حددت موقف التوحيدى من مسألة الإمامة والخلافة، بل ثمة عوامل أخرى انضافت إليها يمكن ردها إلى عاملين اثنين: عامل له صلة بالأصول التاريخية والإيديولوجية لتكوين نخبة مثقفة كان ينتمى إليها، وردت أسماء العديد من أقطابها فى (الإمتاع والمؤانسة) و(المقابسات)؛ وعامل له علاقة بتجربته الشخصية التى تمثلت فى عداوته للوزيرين الصاحب بن عباد وابن العميد، وهما من أكابر الشيعة فى زمانهما. لكن ما تجدر الإشارة إليه، مع ذلك، هو أن التشيع طبع الحركة الفكرية والثقافية فى القرن الرابع الهجرى وميزها. من هنا، يمكن الكلام عن مقاصد وأغراض معينة كان التوحيدى يريد لرسالته، (رسالة السقيفة)، تأديتها. فما تلك المقاصد والأغراض؟

«مدرسة بغداد» ونخبتها المثقفة

يعتبر القرن الرابع الهجرى قرن رقى الحياة العقلية والثقافية والعلمية فى الحضارة الإسلامية. إنه «عصر النهضة فى الإسلام» على حد تعبير المستشرق الكبير آدم متز A. Metz [(١)]، وهو عصر ظهور وتبلور الحركات الفكرية وتنوع الثقافات وتلاقحها.

ولعل أهم ما يميز هذا العصر هو أن الثقافة اليونانية أضحت عنصرا مكونا لثقافته؛ ذلك أن نخبة مثقفة تتكون أساسا من المشتغلين بالفلسفة أو الأدب أو بهما معا، مواصلة بذلك تقليدا تكرس فى جانب كبير منه مع قرار تأسيس «بيت الحكمة» على يد المأمون العباسى (المتوفى سنة ٢١٨هـ)، الذى اقترن اسمه بنهضة ثقافية عالية كان من أبهى صورها رعاية حركة الترجمة واستجلاب المخطوطات الفلسفية اليونانية التى احتلت الساحة مبلورة الاستراتيجية الثقافية ذاتها التى ألهمت القرار.

---

* كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس ـ الرباط.

وهو قرار لايمكن إرجاع أمر اتخاذه إلى اعتبارات شخصية ذاتية تعود إلى الحلم الشهير الذى رآه فى منامه واستجابة له مثلما اعتقد الكثيرون [٢]، بل لابد من الكشف عن أسبابه ومبرراته الموضوعية التى لها صلة بالخيار الإيديولوجى للدولة العباسية فى نهاية القرن الثانى للهجرة ومطلع الثالث. وتتمثل فى محاولة المأمون العباسى، كى يتحصن من الحركات الشيعية المعارضة، تحصين الإسلام (= الدولة) بالعقل:

«فكأنما الإسلام الرسمى قد تحالف إذن مع التفكير اليونانى والفلسفة اليونانية ضد «الغنوص» الذى كان خليطا من المذاهب القائمة على النظر والمنطق وعلى مذاهب الخلاص. من هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية، وهى حماسة غير مفهومة ولا معهودة فى الشرقيين. وقد اعتاد الناس أن يفسروا هذا حتى الآن بإرجاعه إلى ميل هذا الطاغية المستنير إلى العلم وحبه له. لكن إذا كانت الرغبة فى ترجمة كتب الأطباء القدماء قد نشأت عما اشتهرت به المدارس الطبية الكبرى من حاجة عملية إلى هذه الكتب. فلعل ترجمة كتب أرسطو أن تكون قد نشأت بالضرورة عن حاجة عملية كذلك. والإ فإنه إذا كانت المسألة مسألة حماسة للعلم ورغبة خالصة فى تحصيله فحسب، لكان هوميروس أو أصحاب المآسى من بين من ترجمت كتبهم أيضا»[٣].

كما جعل المأمون من الاعتزال مذهبا رسميا للدولة، بوصفه أكثر المذاهب الكلامية مناصرة للعقل ودفاعا عن استعماله فى السمع، «وإن وقع تضاد بين العقل والسمع فالغلبة للعقل»، على حد تعبير المعتزلة.

وقد تواصلت هذه السياسة الثقافية فى عهد المعتصم (٢١٨ ـ ٢٢٧هـ)، وإن كان فى الحقيقة أقل عناية بالعلم والعلماء وأكثر انصرافا عن حركة الترجمة، بل لارابطة بينه وبين ما أنجز فى عهده من ترجمات. وقد انعدم اهتمام الخليفتين، الواثق ثم المتوكل، بحركة الترجمة؛ فبدأ بيت الحكمة يتحول بالتدريج إلى مؤسسة، المبادرة فيها للنقلة أنفسهم ولرغباتهم الشخصية.

وبذلك، استمرت روح «بيت الحكمة» ـ حتى بعدما تخلى الخلفاء عن رعايته ـ مع ثلة من النقلة والمشتغلين بالمنطق والفلسفة والحكمة، شكلوا تقليدا ثقافيا عرف باسم «مدرسة بغداد» أو «مدرسة أبى سليمان السجستانى المنطقى»، وهى مدرسة اهتمت أساسا بالمنطق وشرح كتب أرسطو وغيره من الفلاسفة، مع الميل إلى تأويل الفلسفة تأويلا إسكندرانيا أفلوطينيا على شاكلة الكندى والفارابى. فعلى امتداد القرنين الثالث والرابع الهجرى، لمع فى ميدان النقل والترجمة نقلة مشهورون؛ أمثال حنين بن إسحاق (١٩٤ ـ ٢٦٠هـ)، ويعقوب بن إسحق الكندى (١٨٢ ـ ٢٥٢هـ) وثابت بن قرة الحرانى (٢٢١ ـ ٢٨٨هـ)، وعمر بن الفرخان الطبرى، وإسحق بن حنين بن إسحق (المتوفى سنة ٢٩٨هـ)، وحبيش بن الحسن الأعسم (المتوفى فى العقد الثامن من القرن الثالث الهجرى)، وقسطا بن لوقا (المتوفى سنة ٣٠٠هـ).

ومن أشهر النقلة الذين عاصرهم التوحيدى: يحيى بن عدى (٢٨٢ ـ ٣٦٤هـ) الذى درس على أبى بشر متى بن يونس وعلى الفارابى [٤]، وأعطى مؤلفات أرسطو حصة الأسد فى ترجماته العديدة إلى العربية. وفى هذا المجال، يمكن اعتباره أحد النقلة المشاهير الذين أعطوا الأولوية فى ترجماتهم للمؤلفات المنطقية؛ فهو الذى نقل كتاب (البويطيقا) من السريانية إلى العربية، بعد أن كان إسحق بن حنين قد نقله من اليونانية إلى السريانية. وللتوحيدى رأى خاص فيه يقول:

«وأما يحيى بن عدى، فإنه كان شيخا لين العريكة، فروقة، مشوه الترجمة ردئ العبارة، لكنه كان مترفقا متلطفا فى تخريج المسائل المختلفة»[٥].

ـ أبو بشرى متى بن يونس (المتوفى سنة ٣٢٨هـ)؛ وهو أحد النقلة من السريانية إلى العربية؛ ترجم كتاب (فى الشعر) لأرسطو؛ وهو صاحب المناظرة الشهيرة مع أبى سعيد السيرافى فى مجلس الوزير ابن الفرات ببغداد سنة ٣٢٠هـ [٦].

ـ ويعتبر قسطا بن لوقا، الآنف الذكر، أحد النقلة المتقنين اللغة اليونانية. ترجم مؤلفات عدة لأرسطو، من بينها: (فى السماء والآثار العلوية) ومقالات أربع من كتاب (السماع الطبيعى) لأرسطو.

ـ ومن أشهر النقلة فى القرن الرابع الهجرى، عيسى بن إسحق بن زرعة (٣٣١ ـ ٣٩٨هـ)؛ كان عالما بالمنطق وبتصانيف أرسطو. وبهذا الصدد يذكر التوحيدى:

«وأما ابن زرعة، فهو حسن الترجمة صحيح النقل، كثير الرجوع إلى الكتب، محمود النقل إلى العربية...»[٧].

كما يقول عنه ابن النديم: «أبو على عيسى بن إسحق بن زرعة، أحد المتقدمين فى المنطق وعلوم الفلسفة والنقلة المجودين»[٨]. ويذكر بعض المصادر أن له رسالة فى أن «علم الحكمة أقوى الدواعى إلى متابعة الشرائع»[٩].

تلك بعض الأسماء اللامعة فى سماء ثقافة القرن الرابع ببغداد. ولعل من الأمور التى تستوجب الإشارة أن جلهم نصارى يتقنون السريانية، والعربية واليونانية أحيانا. توزعت اهتماماتهم بين الفلسفة والمنطق من جهة، والطب من جهة أخرى. وهى الميادين التى أظهر تطور المجتمع الإسلامى، منذ القرن الثانى الهجرى، حاجة ماسة إليها هى وسائر العلوم القديمة الأخرى التى فيها يختلط الإيديولوجى بالمنفعى اليومى، مثلما أظهر الحاجة إلى مذاهب كلامية معينة سخرت لأغراض تستجيب لاختيارات الخلفاء السياسية ـ الدينية، إلى أن توج الأمر فى مطلع القرن الخامس الهجرى، وبالضبط فى سنة ٤٠٨هـ، بصدور «بيان اعتقاد الخليفة القادر» ضد الاعتزال، فى محاولة للقضاء على النزاعات الكلامية المذهبية، ولتحصين الدولة من «خطورتها». غير أنه، وفى خضم كل ذلك، ظلت الحركة الفكرية الكلامية منتعشة يطبعها التسامح أحيانا والصراع الدموى أحيانا أخرى. فعلى سبيل المثال، كان القاضى عبد الجبار (المتوفى سنة ٤١٥هـ) شيخ الاعتزال وعالمه ورئيسه دون منازع، ومع ذلك، أحسن إليه الوزير الصاحب بن عباد، وهو شيعى رافض؛ وقدمه و ولاه القضاء، وظل ملازما له على هذا الحال إلى أن توفى الصاحب[١٠]؛ وإن كانت ثمة أسباب وراء ذلك لها صلة ببعض الجوانب المذهبية، سنثيرها لاحقا.

ويمكن القول إن الاعتزال، بوصفه أكثر المذاهب الكلامية دفاعا عن العقل، راج أكثر فى أوساط الفئة المثقفة المنفتحة على العلوم العقلية. فالتوحيدى ـ إلى جانب كونه تلميذا لأبى سليمان السجستانى المنطقى[١١] ولأبى زكريا يحيى بن عدى[١٢]، أستاذ أبى سليمان المنطقى وأبى بشر متى بن يونس والفارابى ـ كان تلميذا لأبى سعيد السيرافى المعتزلى (٢٨٤ ـ ٣٦٨هـ) ولعلى بن عيسى الرمانى المعتزلى (٢٧٦ ـ ٣٨٤هـ)[١٣].

ومما يكرس كون قناعات أبى حيان الكلامية اعتزالية، حديثه عن علم الكلام فى (رسالة العلوم)؛ حيث يؤكد أن علم الكلام «يدور النظر فيه على محض العقل فى التحسين والتقبيح، والإحالة والتصحيح والإيجاب والتجويز، والاقتدار والتعجيز، والتعديل والتجوير، والتوحيد والتكفير»[١٤]، وحيث يؤكد أيضا أن البحث فى قضايا علم الكلام والفلسفة، كقدم العالم، وحدوثه، وأزليته، وانقراضه، أساسها العقل.

ورغم اقتضاب «الرسالة» وإيجازها، مما يجعلها لا تنخرط فى التقليد الشائع فى الثقافة العربية حول تصانيف العلوم ومراتبها، فإن حديث أبى حيان فيها عن علم الكلام كان دالا، على قلته، على حقيقة موقفه الكلامى. لكن ما تجدر الإشارة إليه هو أنه فى اعتزاله كان أميل إلى طريقة أبى سعيد السيرافى. فهو صوفى كذلك، إلى حد أن العديد من الدارسين، وعلى رأسهم لوى ماسينيون، L. Massignon يعتقدون أن التوحيدى تلقى أسرار التصوف فى سن مبكرة على يد أستاذه أبى سعيد السيرافى؛ فصار منذ ذلك الوقت شيخا من مشايخ الصوفية. وكتابه (الإشارات الإلهية) أحسن شاهد على ذلك[١٥].

الاعتزال ومسألة الإمامة والسياسة

لكن السؤال الذى نود طرحه هو: ما علاقة موقفه الكلامى بموقفه السياسى الوارد فى (رسالة السقيفة)، الذى هو موقف معاد للتشيع، أو بالأحرى لفرقة منه هم الروافض؟

تاريخيا، نشأ الاعتزال بالبصرة التى كانت، إلى جانب المدينة، مركزا للمعارضة ضد الدولة الأموية وللتنديد بإيديولوجية «الجبر» الأموية. لقد لاقى «القدريون الأوائل» مضايقة انتهت بالقتل غالبا، من طرف ولاة الأمويين. وسوف ينجح واصل بن عطاء (٨٠ ـ ١٣١ هـ) ـ بعد أن غرف من معين مدرسة المدينة الموالية لآل البيت ومدرسة البصرة التى كان على رأسها الحسن البصرى، زعيم القدريين ـ فى أن يؤسس بمعية عمرو بن عبيد (٨٠ ـ ١٤٤هـ) المذهب الكلامى المعروف بمذهب المعتزلة [١٦]. وما نود هنا إبرازه هو أن الاعتزال لم ينشأ، تاريخيا، بعيدا عن التربة التى نشأ عليها التشيع، وهى حقيقة تكرست مع انصهار المذهبين معا فى المذهب الزيدى.

لا تأخذنا الدهشة، إذن، إذا وجدنا ابن المرتضى، (صاحب المنية والأمل)، فى تقسيمه لطبقات المعتزلة، يدرج الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية وذرية على إلى جانب القدرية الأوائل والحسن البصرى وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وباقى رموز الاعتزال [١٧].

إن واصل بن عطاء كان غير راض عن بنى أمية الذين قضى واصل فى آخر أيامهم، وقد كان حقا يحلم بنظام جديد. والأرجح أن آمال واصل كانت معلقة بأصدقائه المقربين إليه من الشخصيات العلوية المعتدلة، كزيد بن على وأولاده وعبدالله بن الحسن المحض الذين كانت تربطه بهم صلات وثيقة قوية [١٨]. بل يذهب أبو الفرج الأصفهانى إلى القول بأن واصل بن عطاء:

> «قد نصر هو وعمرو بن عبيد، محمد بن عبدالله ابن الحسن حين دعا إلى نفسه بعقب قتل الوليد ابن يزيد فى جمادى الآخرة من سنة ١٢٦هـ ووقوع الفتنة» [١٩].

ويبدو أن المعتزلة الذين وقفوا إلى جانب محمد بن عبدالله بن الحسن، قد ظلوا على موقفهم حتى بعد وفاة واصل بن عطاء عام ١٣١هـ وقيام دولة بنى العباس. فعمرو ابن عبيد (٨٠ ـ ١٤٤هـ) كان أدخل فى الحركة العباسية وبدايات دولتها من واصل؛ إذ كان صديقا لأبى جعفر المنصور. ويتبين من بعض المصادر مثل (أنساب الأشراف) و(فضل الاعتزال)، وغيرهما، أن المعتزلة مارسوا تأثيرا قويا على خلفاء بنى العباس [٢٠]؛ فثمامة بن أشرس (ت.٢١٣هـ) كان أكثر تأثيرا فى فكر المأمون وسياسته، كما كانت علاقته بالخليفة المهدى وثيقة وحميمية [٢١]. لقد كان أحد سمار المأمون وجلسائه، حسب ابن النديم والجاحظ، إلى حد أن الأول اعتبره مشاورا له [٢٢].

وقد سار أبو الهذيل العلاف (١٣٥ ـ ٢٣٥هـ) على النهج ذاته؛ إذ اتصل بالمأمون ولازمه، وكان لا يخفى تفضيله لعلى على عثمان [٢٣].

أما بشر بن المعتمد، فقد كان أحد الشهود الذين أثبتوا بخط أيديهم أسماءهم فى عقد التولية الذى كتبه المأمون لعلى بن موسى الرضا.

ويمكن الإدلاء بالملاحظات نفسها فيما يخص أبا يعقوب الشحام (ت. ٢٣٣هـ) الذى انتهت إليه رئاسة المعتزلة فى البصرة أثناء خلافة المعتصم؛ فقد كان من أنصار التعاون مع الدولة العباسية.

وإذا كنا قد التمسنا، آنفا، تفسير هذا الأمر باعتبارات سياسية ظرفية محضة، تتمثل فى معارضة الدولة الأموية، فإن ثمة اعتبارات أخرى لها صلة بالجانب المذهبى للمعتزلة، وتتعلق بموقفهم من الإجماع والإمامة والخلافة؛ وهو موقف تردد بين الرفض لحجية الإجماع ـ مما يجعل بعض رءوس الاعتزال أقرب إلى قول الشيعة بأنه لاينعقد إلا على ما يفتيه الإمام المعصوم، ويتهمون بالتشيع دون مشاركة أهله ومشاطرتهم فى الاعتقاد [٢٤] ـ وبين قبولها والقول بجواز إمامة الشيخين: أبى بكر وعمر. ويمكننا القول إن هذا التأرجح الذى طبع الموقف الاعتزالى هو السياق الحقيقى لـ(رسالة السقيفة) التى يتبنى فيها أبو حيان التوحيدى موقفا واضحا وصريحا من المسألة.

فى سياق الرسالة

تعتبر (رسالة السقيفة) من روائع النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى، تفتن القارئ بروعتها الإنشائية وأسلوبها البلاغى؛ فضلا عن الكيفية التى سيقت بها أفكارها

وتسلسلت بها حججها. ويتبين من مطلعها أنه أخذها رواية عن أستاذه القاضى أبى حامد المروروذى (المتوفى سنة ٣٦٢هـ)، الذى على يده تلقى علوم الشريعة. وقد كان أبوحيان التوحيدى معجبا به أشد الإعجاب؛ لسعة اطلاعه وغزارة علمه وتبحره فى أصول الدين والشريعة وفروعها وأصول الفقه، كما كان كثير الملازمة له؛ ينقل عنه ويروى أخباره ويحذو حذوه؛ حتى قال ابن أبى الحديد:

«يسند إلى القاضى أبى حامد كل ما يريد أن يقوله من تلقاء نفسه إذا كان كارها أن ينسب إليه»(٢٥).

ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن رواية السقيفة، التى نسبها أبو حيان إلى أبى حامد، إنما كانت من تأليفه، هو، ولكنه أسندها إلى المروروذى جريا على عاداته فى كتاب (البصائر والذخائر).

مطلع (الرسالة) عتاب من أبى بكر الصديق لعلى بن أبى طالب، لما لاحظه بعدما استقامت الخلافة له من تلكؤ فى مبايعته، وكلام خفى وعدم رضا عما تمخض عنه اجتماع السقيفة. ثم تعقب ذلك دعوة لعلى بن أبى طالب إلى ترك المبالغة فى حبس نفسه بالبيت، وترك المغالاة فى العبوس وفى عدم البشاشة. ولايتردد أبو بكر فى تأكيد، على لسان الرسول، أن أمر الخلافة تكليف وليس تشريفا؛ فالخلافة لمن قيل له: هى لك، لا لمن يقول هى لى؛ هى لمن تقاد إليه لا لمن يتطلع إليها. كما لايتردد فى الكشف لعلى عن أسرار تتعلق بمشاورة النبى له (لأبى بكر) فى أمر زواج فاطمة: فقد كان النبى قد ذكر لأبى بكر، بهذا الخصوص، فتيانا من قريش.. لكن أبا بكر أفتى على الرسول بتزويجها (فاطمة) لعلى، رغم أن الرسول كان متحفظا من على «الحداثة سنة وميعة شبابه». ويخلص أبو بكر من ذلك إلى أن مكانة على فى قلب النبى لاتعلو على مكانة غيره فيه. ويدعوه، فى حال ارتيابه من أهلية أبى بكر لها، إلى تحكيم رأى الأنصار والمهاجرين والالتزام بالرأى الذى يرونه.

وبعدما انتهى أبو بكر من كلامه الموجه إلى رسوله إلى على، أبى عبيدة الجراح ــ وهم هذا الأخير بالنهوض ــ طلب منه عمر بن الخطاب، الذى كان بصحبة أبى بكر، أن ينتظر بالباب ليحمله رسالة تكميلية يضيف فيها إلى ما قاله أبو بكر أن ما من أحد من الصحابة إلا وله مقام معلوم وما سكوتهم ورضاهم بخلافة أبى بكر إلا عن اقتناع. فلو كان أبو بكر وثب على الخلافة لما سكتوا. ويرى عمر فى ادعاء على أحقيته فى الخلافة كأننا، فى الإسلام، أصبحنا «فى كسروية كسرى وقيصرية قيصر»؛ فتلك أمم كفر يحاربهم الإسلام ولايتخلق بأخلاقهم، يدافع عمر كذلك عن أن أبا بكر له مكانة متميزة فى قلب النبى تجعله أكثر قربا من النبى من كل قرابة دموية، فالقرب قرب الروح والنفس، والقرابة قرابة لحم ودم. لذا، يوصيه بلزوم الجماعة. وحينما انتهى أبوعبيدة الجراح من سرد رسالته، بادره على إلى تأكيد أن قعوده فى بيته لم يكن بقصد الخلافة بل حزنا على فراق النبى وفقده، معبرا عن رغبته فى الذهاب إلى بيت الخليفة أبى بكر لبايعته. لكنه يقول كل ذلك بأسى وحسرة تدلان على عدم رضاه عن نتيجة اجتماع السقيفة:

«فلا مرحبا بما ساء أحدا من المسلمين، وفى النفس حاجات لولا سابق قول وسالف عهد لشفيت غيظى (...) لكنى ملجم إلا أن ألقى ربى وعنده أحتسب ما نزل بى، وأنا غاد إلى جماعتكم، ومبايع لصاحبكم، وصابر على ما ساءنى وسركم»(٢٦).

وبعدما قدم على بيعته للخليفة وهم بالذهاب، شيعه عمربن الخطاب إلى الباب، منتهزا الفرصة للرد على المبررات التى قدمها على لتفسير تأخره وتقاعسه عن مبايعة أبى بكر. ومن جملة ما قاله عمر بن الخطاب فى رده على تعلل على بحزنه على فراق الرسول:

«زعمت أنك قعدت فى كسر بيتك لما وقذك به رسول الله ﷺ بفراقه. أفرسول الله ﷺ وقذك وحدك ولم يقذ سواك؟ بل مصابه أعظم وأعز من ذلك، وإن من حق مصابه ألا يصدع بشمل الجماعة بكلمة لاعصام لها ولا يزرى على اختيارها بما لايؤمن من كيد الشيطان فى عقباها»(٢٧).

تلك هى أهم الأفكار الواردة فى (الرسالة)؛ حيث يلاحظ القارئ أنها كتبت لتلبية أغراض ومقاصد إيديولوجية ومذهبية معينة، تتمثل أساسا فى إبطال دعوى الرافضة أو الروافض؛ شيعة كانوا أو معتزلة.

لقد عاصر أبو حيان التوحيدى قيام دويلتين شيعيتين، إحداهما عربية، وهى دولة بنى حمدان، نشأت فى نهاية القرن الثالث ومطلع الرابع الهجرى؛ والثانية فارسية نشأت سنة ٣٣٤هـ، وهما معا من الشيعة الاثنا عشرية (٢٨). كان الصاحب بن عباد وابن العميد وزيرين بالدولة البويهية، الأول ترقى به الحال بعد أن كان من صغار الكتاب إلى أن بلغ منصب الوزير المدبر لأمور الملك، لايخالفه الأمير فخر الدولة فى أمر من الأمور، كما كان من الأدباء والمهتمين بالأدب وأهله. أما الثانى، فقد صوره لنا ابن مسكويه فى (تجارب الأمم)، وكان قيما على دار كتبه مدة طويلة، وبقى فى نفسه لابن العميد صورة وأثر قويان، حتى إن التوحيدى يهزأ بابن مسكويه، ويعيب عليه بأنه يفسد كلامه وقوله بكثرة ذكره(٢٩).

لكن المصادر القديمة تكشف لنا، خصوصا بالنسبة إلى الصاحب بن عباد، أنه ابن معتزلى، وأن أباه صنف كتابا فى (أحكام القرآن)، وأنه كان وزيرا لركن الدولة، وأن الصاحب درس على أبيه وترقى فى الوظائف، فكتب لابن العميد، ثم لمؤيد الدولة. وقد كان الصاحب أديبا وعالما بالكلام على أصول الشيعة الزيدية والمعتزلة، كما احتفظ التاريخ بأسماء بعض آثاره مثل: (الوقف والابتداء)، و(مختصر أسماء الله وصفاته) و(نهج السبل فى الأصول)؛ و(نصرة الزيدية)، و(كتاب الإمامة)؛ و(عنوان المعارف فى التاريخ)، و(رسالة فى الكشف عن مساوئ المتنبى)... (٣٠).

فى (كتاب الإمامة) يتحدث عن فضائل على بن أبى طالب، ويثبت إمامته على من تقدمه. فرغم أنه ينتمى إلى الشيعة الزيدية، كان رافضا؛ يرفض جواز خلافة الشيخين أبى بكر وعمر، على طريقة الشيعة الاثنا عشرية وغيرها من فرق الروافض (٣١).

ويتأكد لنا هذا الأمر عندما نتصفح آراءه الكلامية. فمن بين تلك الآراء اعتقاده أن «الإمامة للأفضل»ولاتكون بالنص وبالاختيار، ولا بالإجماع، بل بإجماع آل البيت؛ وعلى الإمام أن يقوم بالدعوة لنفسه(٣٢). ومايجدر الإشارة إليه بهذا الصدد، أنه كان زيديا مغاليا أو رافضا. فزيد، زعيم الشيعة الزيدية:

«كان مذهبه جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل. فقال: كان على بن أبى طالب رضى الله عنه أفضل الصحابة إلا أن الخلافة فوضت إلى أبى بكر لمصلحة رأوها، وقاعدة دينية راعوها من تسكين نائرة الفتنة وتطييب قلوب العامة. فإن عهد الحروب التى جرت فى أيام النبوة كان قريبا وسيف أمير المؤمنين على عن دماء المشركين من قريش وغيرهم لم يجف بعد، والضغائن فى صدور القوم من طلب الثأر كما هى. فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تنقاد له الرقاب كل انقياد. فكانت المصلحة أن يكون القائم بهذا الشأن من عرفوه باللين والتؤدة والتقدم بالسن والسبق فى الإسلام والقرب من رسول الله ﷺ. ألا ترى أنه لما أراد فى مرضه الذى مات فيه تقليد الأمر عمر بن الخطاب زعق الناس وقالوا. لقد وليت علينا فظا غليظا. فما كانوا يرضون بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب لشدته وصلابته وغلظه فى الدين وفظاظته على الأعداء حتى سكنهم أبو بكر بقوله: «لو سألنى ربى لقلت وليت عليهم خيرهم». وكذلك يجوز أن يكون المفضول إماما والأفضل قائم فيرجع إليه فى الأحكام ويحكم بحكمه فى القضايا. ولما سمعت شيعة الكوفة هذه المقالة منه وعرفوا أنه لايتبرأ من الشيخين، رفضوه حتى أتى قدره عليه فسميت رافضة»(٣٣).

إن جنوح الصاحب بن عباد نحو الرفض، رفض جواز إمامة الشيخين، والقول بأفضلية على عليهما، رغم زيديته، أمر كان ينسجم ومواقف الدولة التى كان يخدمها. لكن مالانجد له تفسيرا هو ما يروى عن القاضى عبدالجبار المعتزلى ـ الذى كان الصاحب قد ولاه القضاء ـ من أنه قال بعد وفاة ابن عباد: «لا أرى الترحم عليه لأنه مات من غير توبة

ظهـرت منه»(٣٤). لايمكن أن يعـزى هذا الكلام إلى الاختلاف المذهبي بينهما؛ فالقاضي عبدالجبار رغم اعتزاله كان يرفض جواز إمامة الشيخين. لذا، لابد من أن يكون ثمة سبب آخر نجهله.

وما يجدر بنا أن نذكره هنا، هو أن المتقدمين من المعتزلة، وعلى رأسهم واصل بن عطاء، أستاذ زيد، مؤسس المذهب الزيدي، ذهبوا إلى أن أفضل الناس بعد الرسول أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي، «إلا واصل بن عطاء، فإنه يفضل أمير المؤمنين على عثمان. فلذلك سموه شيعيا»(٣٥). ويعني هذا أن واصل يقول بجواز إمامة الشيخين، وهو ما ردده بعده الزيدية وأغلب المعتزلة المتأخرين، مع بعض التفاوت فيما بينهم.

فالقاضي عبدالجبار المعتزلي يذهب إلى «أن أفضل الصحابة أمير المؤمنين على ثم الحسن ثم الحسين»(٣٦). «والأفضل في الشرع هو الأكثر ثوابا ولذلك قال مشايخنا إن طريق معرفته الشرع، لأنه لامجال للعقل في مقادير الثواب والعقاب»(٣٧).

ويشير الشهرستاني في (الملل والنحل) إلى أن عددا لابأس به من رءوس الاعتزال، انطلاقا من اعتقادهم أن الإجماع ليس حجة في الشرع، مالوا إلى رفض جواز إمامة الشيخين، مثل النظام (٣٨).

ويعتقد أحد الدارسين المعاصرين أن مرد اختلاف المعتزلة في مسألة الإمامة اعتبارهم لها مسألة ثانوية بالمقارنة مع المسائل المتعلقة بأصولهم الخمسة. ويعتبر أن تأرجحهم بين الموقفين الشيعي والسني أفرز تيارين داخلهم هما: «معتزلة السنة» و«معتزلة الشيعة». ولعل هذا الدارس يريد بهذا الخصوص تعميق أطروحة قديمة وردت لدى مؤرخي الفرق؛ أمثال الشهرستاني والبغدادي، مفادها أن شيوخ المعتزلة البغدادية كانوا أميل إلى الروافض؛ بينما كان شيوخهم البصريون أميل إلى السنة (٣٩). وعليه، فهو يعتبر واصل بن عطاء رأس معتزلة السنة، أما معتزلة الشيعة، فيذكر من بينهم النظام الذي ينسب إليه الشهرستاني قوله: «لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفا، وقد نص النبي ﷺ على عليّ كرم الله وجهه في مواضع وأظهره إظهارا لم يشتبه على الجماعة إلا أن عمر كتم ذلك، وهو الذي تولى بيعة أبي بكر يوم السقيفة» (الملل والنحل، ج١، ص ٧٧)؛ كما يحشر ضمنهم فرقة الزيدية باعتبارهم شيعة معتدلين تشبعوا بآراء واصل الاعتزالية (٤٠).

خاتمة

يتبين، إذن، أن (رسالة السقيفة) كتبت لتلبية أغراض معينة تندرج في سياق ذلك الاختلاف المذهبي والسياسي. والقراءة المتأنية لها تثبت، بما لايدع مجالا للشك، أنها تتضمن ردودا «كلامية» و«سياسية» على الصاحب بن عباد. وكأن (الرسالة) إعادة صياغة لكلام الإمام زيد الآنف ذكره؛ حيث محاولة تبرئة ساحة الشيخين: أبي بكر وعمر، وإضفاء صفة الشرعية الدينية على خلافتهما وتبرير الطريقة التي تمت بها مبايعتهما: وهي الإجماع؛ إجماع الصحابة، أي الأنصار والمهاجرين.

كتبت (الرسالة) أيضا بغرض اتخاذ موقف من مسألة الإمامة داخل المذهب الاعتزالي. ومن ملامحه أنه موقف يتمسك بآراء شيوخ المعتزلة المتقدمين، كواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، ويقول بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل.

كتبت (الرسالة) أخيرا بغرض الرد على الروافض من الشيعة «الاثنا عشرية»، ممثلين في الدولتين البويهية والحمدانية. فقد حاول التوحيدي أن يعيش في كنف الأولى في ظل وزارتي الصاحب بن عباد وابن العميد دون أن يفلح.

الهوامش :

١ ـ **Die Renaissance des Islams**
وهو عنوان كتاب شهير له، ترجم إلى العربية بقلم المرحوم عبدالهادى أبو ريدة بعنوان: **الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى**، ج٢، القاهرة، ١٩٤٣.

٢ ـ انظر على سبيل المثال: ابن النديم، **الفهرست**، بيروت، (د.ت)ص٣٢١

٣ ـ كارل هينرش بكر «تراث الأوائل بين الشرق والغرب»، ضمن **التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية**، جمع وترجمة: عبدالرحمن بدوى، القاهرة، ط٣، ١٩٦٥، ص١١.

٤ ـ ابن النديم، **الفهرست**، ص ٢٦٤.

٥ ـ التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، القاهرة، ١٩٣٩، ج١، ص٢٧.

٦ ـ التوحيدى، **المقابسات**، بغداد ١٩٧٠، ص٦٥ ـ ٧٢. انظر أيضا: القفطى **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ص٢١٢. ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج٢، ص١٢.

٧ ـ التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة** ج١، ص٢٣.

٨ ـ **الفهرست**، ص٢٦٤.

٩ ـ البيهقى، **تتمة صوان الحكمة**، لاهور، ١٣٥١هـ، ص٦٦ ـ ٦٩.

١٠ ـ آدم متز، المرجع نفسه، ج١، ص٣٦٠.

١١ ـ التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، ج١، ص٣٣.

١٢ ـ المصدر نفسه، ج٢، ص ١٨.

١٣ ـ المصدر نفسه، ج١، ص١٢٩.

١٤ ـ Tawhidi, **Epître sur les Sciences,** Introd., traduction, ed .critique, Marc Bergé. Bulletui de l'Institut francais de Damas, T. XVIII, 1963 - 1964,p. 294 - 293.

١٥ ـ زكريا إبراهيم ، **أبو حيان التوحيدى، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء**، القاهرة، ١٩٦٤، ص٣٣

١٦ ـ انظر لمزيد من الاطلاع عبدالمجيد الصغير، **الفكر الأصولى واشكالية السلطة العلمية فى الإسلام**، بيروت ١٩٩٤، ص٤١ ـ ٧٥.

١٧ ـ ابن المرتضى **المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل**، بيروت، ١٩٦١، ص٢.

١٨ ـ فهمى جدعان **المحنة**، بيروت ـ عمان ١٩٨٩، ص٥٠ ـ ٥١.

١٩ ـ أبو الفرج الأصفهانى، **مقاتل الطالبين**، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة (د.ت) ص٥٠ ـ ٥١.

٢٠ ـ أبو القاسم البلخى، **فضل الاعتزال**، تحقيق: فؤاد السيد، تونس ١٩٧٤، ص٢٤٧. البلاذرى، **أنساب الأشراف**، تحقيق: عبدالعزيز الدورى، بيروت ١٩٧٨، ج٣، ص٢٣١.

٢١ ـ الجاحظ، **المحاسن والأضداد**، ليدن، ١٨٩٨، ص٣٠٠.

٢٢ ـ فهمى جدعان، **المحنة** ص٦٩.

٢٣ ـ الدينورى، **الأخبار الطوال**، بغداد ١٩٦٠، ص٤٠١.

٢٤ ـ انظر الشهرستانى، **الملل والنحل**، ج١، ص٧٧. النوبختى، **كتاب فرق الشيعة**، تحقيق: هـ. ريتر، استانبول، ١٩٣١، ص١٠. البغدادى، **الفرق بين الفرق**، القاهرة ١٩١٠، ص١٤٣.

٢٥ ـ ابن أبى الحديد، **شرح نهج البلاغة**، القاهرة، ١٣٣٩هـ، ج٢، ص٥٩٢.

٢٦ ـ **رسالة السقيفة**، ص٢٢ ـ ٢٣.

٢٧ ـ المصدر نفسه ص٢٤.

٢٨ ـ H. Laoust, **Les Schismes Dans l'Islam**, Paris. 1977. p.150.

٢٩ ـ أبو حيان التوحيدى، **رسالة فى الصداقة والصديق**، القسطنطينية ١٣٠١هـ، ص٣٢.

٣٠ ـ ابن العماد، **شذرات الذهب فى أخبار من ذهب**، بيروت (د.ت) ج٣، ص ١١٥.

٣١ ـ المصدر نفسه، ج٣، ص١١٣ ـ ١١٦.

٣٢ ـ على شلق، **العقل الفلسفى فى الإسلام**، بيروت، ١٩٨٥، ص١٥٨ ـ ١٥٩.

٣٣ ـ الشهرستانى، **الملل والنحل**، ج١، ص١٥٥.

٣٤ ـ ابن الأثير، **الكامل فى التاريخ**، ج٣، ص٧٧.

٣٥ ـ القاضى عبدالجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبدالكريم عثمان، القاهرة، ١٩٦٥، ص٧٦ ـ ٧٧.

٣٦ ـ المصدر نفسه، ص٧٦٧.

٣٧ ـ المصدر نفسه، ص ٧٦٦.

٣٨ ـ الشهرستانى، **الملل والنحل**، ج١، ص٥٧.

٣٩ ـ المصدر نفسه ج١، ص٨٤.

٤٠ ـ انظر A. Nader, **Le Système Philosophique des Mutazila**, Beyrouth, 1956, pp. 322 - 330.

«هات هذا الصاحب، وخذ الخلافة»

أبو حيان التوحيدي ومعضلة الصداقة

سمر العطار*

إذا كنت فى كل الأمور معاتبا
صديقك لم تلق الذى لاتعاتبه
فعش واحداً أو صل أخاك فإنه
مقارف ذنب مرة ومجانبه

(رسالة الصداقة والصديق) لأبى حيان التوحيدى، التى كُتبت خلال ثلاثين سنة، وتمت فى أوائل القرن الحادى عشر عندما كان عمر كاتبها يناهز التسعين[1]، لا يمكن أن تعتبر كتابا فلسفيا علميا، بل هى أشبه بكتب «الاستشهادات الأدبية»، ولكنها لا تدور حول مواضيع عدة، بل حول موضوع واحد. ففى هذه الرسالة جمع التوحيدى، دون ترتيب واضح، كل ما سمعه أو ما قرأه عن فكرة الصداقة منذ العصر الجاهلى وحتى أواخر القرن العاشر الذى عاش فيه. وإذا ما بدأنا بقراءة الكتاب ونحن نحسب أننا سنجد مقدمة، وتعريفا للبحث، ومناقشة لهذا التعريف، وأفكارا متسلسلة مترابطة توصلنا فى النهاية إلى نتيجة معينة، فإن ظننا سيخيب، وذلك لأن التوحيدى لا يكتب كالغزالى، بل يكتب كالجاحظ.. فهو يحب الاستطراد، وعدم تنظيم الأفكار، وليس من طبعه الدقة فى التعبير. وإذا ما نظرنا إلى بنيان الرسالة، فإننا نجد عدم ترابطها المنطقى أوالتحام أفكارها منذ الوهلة الأولى. ولا أعتقد أن هذا يعود إلى سن المؤلف فحسب، بل إلى طريقة الكتابة العربية السائدة فى عصره، وفى العصور السابقة بشكل عام.

مقدمة الكتاب لا تشرح لنا غرض الكاتب وما يريد أن يحققه فى كتابه، بل هى عبارة عن دعاء إنسان ضعيف يقف أمام إله جبار، وإن كان لهذا الدعاء ارتباط قوى بموضوع الكتاب. فالعبد هنا لا يسأل ربه أن يغفر له خطاياه وأن يجعل مصيره الجنة، بل أن يرزق الناس :

«الألفة التى بها تصلح القلوب، وتنقى الجيوب، حتى نتعايش فى هذه الدار مصطلحين على الخير، مؤثرين للتقوى، عاملين شرائط الدين، آخذين بأطراف المروءة»(ص١).

* أستاذ الأدب العربى بجامعة سيدنى، استراليا.

من هذا الدعاء نستنتج، بوصفنا قراء، وبشكل غير مباشر، أن الألفة لم تكن شيئا مألوفا، وأن التعايش بين الناس لم يكن شيئا طبيعيا فى عصر التوحيدى.

بعد هذا الدعاء القصير، ينتقل الكاتب إلى ذكر أسباب تأليف الرسالة فيقول: «سمع منى فى وقت بمدينة السلام كلام فى الصداقة، والعشرة، والمؤاخاة، والألفة... وسئلت إثباته ففعلت» (ص١). ولكن من الذى سمعه فى بغداد يتكلم عن الصداقة والألفة، ومن الذى سأله أن يثبت ذلك؟ لا يذكر التوحيدى بدقة الأجوبة عن هذه الأسئلة فى هذا الموضع، بل يفضل أن يتحدث عن أشياء أخرى، وبعد صفحات عدة يعود فيذكر سبب إنشاء رسالته (الصداقة والصديق) فيقول:

«ذكرت شيئا منها [الرسالة] لزيد بن رفاعة أبى الخير [من جماعة إخوان الصفاء. ذكره التوحيدى فى كتاب «الإمتاع والمؤانسة»] فنماه إلى ابن سعدان الوزير أبى عبد الله [وزير صمصام الدولة البويهى. استوزره سنة ٩٨٣ وقتله سنة ٩٨٥] سنة إحدى وسبعين [وثلاثمائة] [٩٨١م] قبل تحمله أعباء الدولة، وتدبيره أمر الوزارة،، حين كانت الأشغال خفيفة، والأحوال على إذلالها جارية، فقال لى ابن سعدان: قال لى زيد عنك كذا وكذا. قلت: قد كان ذاك، قال: فدون هذا الكلام، وصله بصلاته مما يصح عندك لمن تقدم، فإن حديث الصديق حلو، ووصف الصاحب المساعد مطرب، فجمعت ما فى هذه الرسالة، وشغل عن رد القول فيها، وأبطأت أنا عن تحريرها إلى أن كان من أمره ما كان [يعنى أنه قتل قبل أن يرى الرسالة]» (ص٨-٩).

وبالرغم من الضعف الظاهر فى بنيان الرسالة المنطقى[٢]، فإن كتاب التوحيدى يظل تحفة نادرة فى تراثنا العربى؛ لمعالجته فكرة واحدة، وهى فكرة الصداقة. وكان أفلاطون من قبله فى محاورته Lysis قد عالج موضوع الصداقة، جاعلا سقراط يبدأ المحاورة بقوله: «لا أعرف كيف يصبح المرء صديقا لآخر»، وينهيها بملاحظته: «لم نستطع بعد أن نكتشف ماهو الصديق»[٣]. ثم جاء أرسطو، ودرس الموضوع بعناية، وبتفصيل مدهش، فى كتابه (The Nichomachean Ethics) متخذا من Lysis نقطة ابتداء بحثه[٤]. ولا شك أن التوحيدى كان مطلعا على محاورة أفلاطون وكتاب أرسطو، عن طريق الترجمات العربية لأعمال الفيلسوفين اليونانيين التى كانت متوفرة وشائعة لدى طبقات العلماء فى عصره، أو عن طريق أستاذيه: أبى سليمان المنطقى السجستانى، ويحيى بن عدى الفيلسوف النصرانى الذى ترجم كتب أرسطو من السريانية إلى العربية، ولخص فلسفة الفارابى معلقا عليها[٥]. والتوحيدى يشير فى رسالته بوضوح، وفى أكثر من موضع، إلى أفلاطون و«أرسطاطاليس»، كما كان العرب يسمونه، وإن كانت معظم هذه الإشارات لاتتعدى قولا ما، ماعدا الموضع الذى يشرح فيه السجستانى المعلم لتلميذه تعريف أرسطو التالى للصديق: «إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك»[٦]. سأحاول فى موضوعى هذا أن أعرض مفهوم الصداقة عند التوحيدى، منوهة بين الحين والحين إلى التشابه أو الاختلاف بينه وبين أرسطو.

عندما يعرض أرسطو لمفهوم الصداقة فى كتابه (الأخلاق) يعالجه معالجة موضوعية عامة، ولايحدثنا عن مشاكله الخاصة أو عن مشاكل عصره، بعكس التوحيدى الذى يؤكد لنا منذ بداية كتابه أن العصر الذى يعيش فيه لايرحم أحدا، خاصة العلماء والمثقفين من أمثاله، وربما أيضا المسنين. وبشكل غير مباشر، يفهم القارئ أن الصداقة فى عصر كهذا لايمكن أن تنمو. فالمرء يشغل وقته كله فى طلب القوت، تماما كالإنسان البدائى، ولكن لا مع جماعة من الناس، بل وحده. وقد ينجح أو يفشل فى مسعاه. يقول التوحيدى فى بداية رسالته:

« ومن أين يظفر بالغداء، وإن كان عاجزا عن الحاجة، وبالعشاء وإن كان قاصرا عن الكفاية، وكيف يحتال فى حصول طمرين للستر لا للتجمل، وكيف يهرب من الشر المقبل، وكيف

يهرول وراء الخير المدبر، وكيف يستعان بمن لا يعين، ويشتكى إلى غير رحيم...» (ص ٦ ـ٧).

ثم يشرح لنا بدقة المشكلة التى يعانى منها فيقول:

«استمرارى على هذا الإنفاض والعوز اللذين قد نقضا قوتى، ونكثا مرتى، وأفسدا حياتى، وقرنانى بالأسى، وحجبانى عن الأسى، لأنى فقدت كل مؤنس، وصاحب، ومرفق، ومشفق، والله! لربما صليت فى الجامع فلا أرى إلى جنبى من يصلى معى، فإن اتفق فبقال أو عصار، أو نداف، أو قصاب، ومن إذا وقف إلى جانبى أسدرنى بصنانه، وأسكرنى بنتنه، فقد أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنسا بالوحشة، قانعا بالوحدة، معتادا للصمت، مجتنفا على الحيرة، محتملا الأذى، يائسا من جميع من ترى، متوقعا لما لابد من حلوله، فشمس العمر على شفا، وماء الحياة إلى نضوب، ونجم العيش إلى أفول...» (ص٧ ـ ٨).

يقدم لنا التوحيدى صورة بائسة لرجل عجوز يعانى الفقر، دون صديق ولامؤنس، ينتظر الموت فى أية لحظة. لكنه، مع ذلك، متكبر على المسلمين الآخرين الذين يصلون إلى جانبه فى الجامع من أمثال البقال والعصار والنداف والقصاب. هل هذا يعنى أن الصداقة بين العالم والبقال مستحيلة؟ الإسلام يدعو إلى المساواة بين جميع الناس. والمرء لايدرى لماذا يبدو التوحيدى كأنه يحتقر هؤلاء؟ كما أنه من المفروض أن يكون المسلم نظيفا عندما يصلى. لكن التوحيدى لايشم إلا رائحة الصنة فى المصلين إلى جانبه. وكالعادة، لايفسر الكاتب لنا موقفه بوضوح، بل يكتب شيئا عن تمجيد الصمت كأنه يقول لنا إن عصره يجبره على الصمت، وإنه لايستطيع أن يوضح أفكاره أكثر من ذلك. وسيتبين لنا فيما بعد أن الصداقة الحقة فى عرف التوحيدى، كما هى أيضا عند أرسطو، لا تتم إلا بين أناس متساوين فى مقاماتهم الاجتماعية، وفى ملكاتهم العقلية. وإذا كان أرسطو قد أورد مثال الزوج والزوجة، أو الأب والابن، ليبين وجهة نظره حول عدم مساواة الطرفين؛ لأن الزوج، أو الأب، هو رب البيت، وصاحب السلطة العليا، فإن التوحيدى أورد مثال العالم والبقال، والنداف، والقصاب؛ لأن العالم يتمتع بملكات عقلية كبيرة، ولا يمكن لمن دونه فى ذلك أن يصبح صديقه الحق.

ولربما كان دعاء الخوارزمى الذى ورد فى بداية الرسالة، بعد المقدمة وسبب تأليف الكتاب، المفتاح الرئيسى لمشكلة العصر الذى تستحيل فيه الصداقة. يقول الخوارزمى الذى مات غما على إثر محاورات جرت له مع البديع الهمذانى سنة ٣٨٣هـ:

«اللهم نفق سوق الوفاء فقد كسدت، وأصلح قلوب الناس فقد فسدت، ولا تمتنى حتى يبور الجهل كما بار العقل، ويموت النقص كما مات العلم» (ص ٢).

وبالرغم من أن التوحيدى لايوضح لنا منذ البداية أن الوفاء والقلب النقى، والعقل، والعلم، هذه الفضائل الخلقية والعقلية التى يعظمها الخوارزمى، هى أشياء أساسية وضرورية لوجود الصداقة الحقة بين شخصين فى أى مجتمع كان، فإننا نستنتج ذلك بطريقة غير مباشرة.

وتتضح الأمور لنا شيئا فشيئا عندما يعرض علينا التوحيدى حوارا جرى بينه وبين معلمه الفيلسوف، أبى سليمان محمد بن طاهر السجستانى. يقول التلميذ للمعلم:

«إنى أرى بينك وبين ابن سيار القاضى ممازجة نفسية، وصداقة عقلية، ومساعدة طبيعية، وموآتاة خلقية. فمن أين هذا؟ وكيف هو؟ فقال: يابنى! اختلطت ثقتى به بثقته بى، فاستفدنا طمأنينة وسكونا لايرثان على الدهر، ولايحولان بالقهر، ومع ذلك فبيننا بالطالع، ومواقع الكواكب مشاكلة عجيبة، ومظاهرة غريبة، حتى إنا نلتقى كثيرا فى الإرادات، والاختيارات، والشهوات، والطلبات، وربما تزاورنا فيحدثنى بأشياء جرت له بعد افتراقنا من قبل، فأجدها شبيهة بأمور حدثت لى فى ذلك الأوان حتى كأنها قسائم بينى وبينه، أو كأنى هو فيها، أو هو أنا، وربما حدثته

برؤيا فيحدثنى بأختها فنراها فى ذلك الوقت أو قبله بقليل، أو بعده بقليل»(ص ٢ - ٣).

ونكتشف أن التلميذ لايفهم ماهية هذه الصداقة «العجيبة» بين شخصين تختلف مهنتهما أشد الاختلاف، إلى جانب تباين أصلهما. فالتلميذ الفيلسوف يخوض فى «الغوامض والدقائق»(ص٣)، وصوره «مأخوذة من الحكمة» (ص٣)، بينما القاضى يخوض فى الظواهر، ويتعامل مع سواد الناس. بالإضافة إلى أن أصل أحدهما من سجستان والآخر من بلدة الصيمرة بالقرب من البصرة. فيشرح المعلم أن هذه الفروق ماهى إلا «خلاف الشكل للشكل» (ص٣)، ويؤكد الصفات التى تجمعهما، وهى لاتختلف عما أبرزه الخوارزمى فى دعائه: الوفاء، والقلب النقى، والعقل، والعلم. لكنه يضيف أيضا تأثير النجوم على صداقته للقاضى. وكان العرب آنذاك، كفلاسفة اليونان، يؤمنون بأهمية العلاقة بين الإنسان وأبراجه الفلكية. ثم يؤكد المعلم لتلميذه أن «الصداقة التى تدور بين الرغبة والرهبة شديدة الاستحالة، وصاحبها من صاحبه فى غرور، والزلة فيها غير مأمونة، وكسرها غير مجبور» (ص ٥). وبعد ذلك يقسم الناس إلى فئات ليشرح للتلميذ من يستطيع أن يصادق ومن لايستطيع أن يصادق:

١- فئة الملوك، وهؤلاء «جلوا عن الصداقة، ولذلك لاتصح لهم أحكامها، ولاتوفى بعهودها، وإنما أمورهم جارية على القدرة، والقهر، والهوى، والشائق، والاستحلاء، والاستخفاف» (ص٥). ويشبههم فى ذلك خدمهم، وهم أيضا خارجون عن حدود الصداقة.

٢- التُنّاء وأصحاب الضياع، وهؤلاء لايفهمون شيئا عن الصداقة.

٣- التجار، همهم جمع الثروات. وهذا مايقف بينهم وبين كل مروءة.

٤- أصحاب الدين والورع. على قلتهم فلربما «خلصت لهم الصداقة لبنائهم إياها على التقوى»(ص ٦)

٥- أهل العلم والكتاب قد تصح لهم الصداقة «إذا خلوا من التنافس» (ص٦).

٦- الهمج والرعاع من الناس. من طبعهم اللؤم. ولذلك تستحيل الصداقة بينهم.

نستنتج من ذلك كله أن الصداقة فى عرف المعلم السجستانى هى فى حكم المستحيل. وإذا ما حققت بين شخصين فإنهما لايمكن أن ينتميا إلا إلى فئة أصحاب الدين والورع، أو إلى طبقة الكتاب. وإذا ماكان المعلم يترك لنا بعض الأمل فى إمكان عقد صداقات، خاصة بين أولئك الذين صفت نفوسهم من الشر والتحاسد - وإن كانوا قلة فى هذا العالم - إلا أن التلميذ التوحيدى يجعلنا نشكك منذ البداية فى طبيعة الإنسان، مؤكدا لنا أن الصداقة لم توجد حتى فى عصور أفضل من عصره، وفى زمن «كان الدين يعانق بالإخلاص، والمروءة تتهادى بين الناس» (ص ٩)، موردا مثال جميل بن مرة حين:

«لزم قعر البيت، ورفض المجالس، واعتزل الخاصة والعامة. وعوتب فى ذلك فقال: لقد صحبت الناس أربعين سنة فما رأيتهم غفروا لى ذنبا، ولاستروا لى عيبا، ولاحفظوا لى غيبا، ولاأقالونى عثرة، ولا رحموا لى عبرة، ولاقبلوا منى عذرة، ولافكونى من أسرة، ولاجبروا منى كسرة، ولابذلوا لى نصرة، ورأيت الشغل بهم تضييعا للحياة، وتباعدا عن الله تعالى... ولذلك قال الثورى لرجل قال له أوصنى قال: أنكر من تعرفه، قال زدنى قال: لا مزيد»(ص ٩ - ١٠).

وبعد مثال جميل بن مرة، يورد التوحيدى أربعة استشهادات، وكلها تعيد الفكرة نفسها: الصداقة شئ مستحيل. الإنسان مفطور على الشر، لايعرف الوفاء. قلبه فاسد، وعقله غير راجح. ولاتربط هذه الأمثلة بين عدم وجود الصداقة وبيئة اجتماعية سياسية بعينها، بل تركز على طبيعة البشر الفاسدة فى كل زمان ومكان: «لاخير فى مخالطة الناس، ولافائدة فى القرب منهم، والثقة بهم والاعتماد عليهم» - يؤكد لنا ابن كعب (ص ١٠). «الصداقة مرفوضة، والحفاظ معدوم، والوفاء اسم لاحقيقة له» - يقول لنا العسجدى (ص ١٢). وإذا ماتمعنا فى هذه الاستشهادات

الأربعة وقائليها، وهم عادة من الرجال فقط (كأن الصداقة هي شئ ذكورى فى عرف التوحيدى)، نجد أن شخصين من المستشهد بهم إما أن عذبا فى السجن، أو قتلا. فأبو إسحاق إبراهيم بن هلال الكاتب الصابى ـ معاصر التوحيدى الذى قال:

أيا رب كل الناس أبناء علة

أما تعثر الدنيا لنا بصديق

وجوه بها من مضمر الغل شاهد

ذوات أديم فى النفاق صفيق(ص ١١)

قد تقلد ديوان الرسائل زمن الخليفة العباسى المطيع لله، ثم قام بالمهمة نفسها فى عهد معز الدولة الديلمى عام ٩٦٠، وبعد ذلك فى زمن عز الدولة بختيار. وكان يكتب إلى عضد الدولة البويهى فحقد هذا الأخير عليه، ولما استولى على بغداد قبض على أبى إسحاق عام ٩٧٧، وسجنه بعد أن صادر أمواله. ثم أطلق سراحه صمصام الدولة بعد أربع سنوات.

والصالح بن عبد القدوس الذى قال:

عدوك ذو العقل أبقى عليك

من الصاحب الجاهل الأخرق

وذو العقل يأتى جميل الأمور

ويعمد للأرشد الأوفق (ص ١٣)

اتهم بالزندقة، فقتله المهدى بيده فى القرن الثامن الميلادى. وينصح الشاعر المقتول ابنه قبل موته بأن يصادق، بل بأن يفضل عدوه على صاحبه إذا ماكان عدوه له ذرة من العقل!

وهكذا، منذ بداية الكتاب، يعرض التوحيدى علينا موقفين تجاه الصداقة حتى قبل أن يعرفها:

الموقف الأول، وهو الذى يؤيده معلمه السجستانى، والقائل بأن الصداقة صعبة التحقيق لأن الناس مشغولون فى سعيهم وراء السيطرة والقوة كالحكام، أو الثروة كالتجار وأصحاب الضياع، أو غارقون فى الجهل كعامة الناس. ولكن صفوة مختارة منهم قد تستطيع أن تعقد صداقات، وهذه الصفوة هى الفئة العالمة من الناس التى صفت نفوسها من الحسد والتباغض. ويقترب السجستانى فى نظرته هذه من الفارابى معلمه الذى يؤكد أن السعادة المثلى لا تتم إلا فى مدينة متدينة، ومجتمع فاضل يعيش فيه أهله متآخين(٧).

أما الموقف الثانى، وهو الذى يؤيده التوحيدى، فيركز على أن الصداقة مستحيلة لأن أخلاق الناس ليست مكتسبة بل غريزية، والإنسان فى نظره لايبشر بالخير(٨). والتوحيدى، على عكس عادته، يوضح ذلك لنا هذه المرة، فلا يورد الأمثلة هكذا ويتركنا نستنتج موقفه، بل يقول فى موضعين، الموضع الأول قبل أن يعرض الأمثلة: «وقبل كل شئ ينبغى أن نثق بأنه لا صديق، ولا من يتشبه بالصديق» (ص ٩)، والموضع الثانى بعد انتهائه من إيراد استشهادات عن استحالة الصداقة، يقول: «استرسال الكلام فى هذا النمط شفاء للصدر. وتخفيف من البرحاء... وتعليل للنفس» (ص ١٢)

والسؤال الذى يخطر لنا: إذا كانت الصداقة مستحيلة، والإنسان شرير بطبعه، والتوحيدى نفسه الذى عاش أكثر من تسعين سنة ولم يكن لديه صديق حق حسب اعترافه، فلماذا كتب إذن قرابة الثلاثمائة وثلاث وخمسين صفحة عرض فيها نظرتين مختلفتين للصداقة، واحدة متفائلة، وأخرى متشائمة، دون ترتيب واضح، أو نهج منطقى معين، قبل أن ينهى كتابه ويعتذر عن أن شمسه «قد بلغت رأس الحائط» ـ ص ٤٦٩)، ويعود ليؤكد لنا عن طريق استشهاده بأبيات شعرية أن الإنسان مريض، وليس هناك بالرجل الصحيح، ومع ذلك فإن عليه أن يستبقى صاحبا فى نهاية المطاف؟

طلبت أخا محضا صحيحا مسلما

نقيا من الآفات فى كل موسم

لأمنحه ودى فلم أجد الذى

طلبت، ومن لى بالصحيح المسلم

فلما بدا لى أننى غير مبتلىً

من الناس إلا بالمريض المسقم

صبرت ومن يصبر يجد غِب ضرِّه

ألذ وأشهى من جنى النحل فى الفم

ومن يطب نفسا ويستبق صاحبا

ويغفر لأهل الود يصرم ويصرم (ص ٤٦٨)

والجواب عن هذا السؤال يكمن فى تتمة جملته بأنه يجد فى الكلام حول استحالة الصداقة شفاء لصدره عندما يقول: «ولابأس بإمرار كل ما لاءمه، ودخل فى حوزته، وإن كان آخره لايدرك، وغايته لاتملك» (ص ١٢). أى أن التوحيدى لايجد أى بأس فى أن يورد كل ماكتب عن الصداقة،حلوها ومرها، وإن كان هو بالذات يعتقد أنها شئ فى حكم المستحيل. بالإضافة إلى أنه يبدو كأنه يريد أن يعرض علينا معضلة الصداقة، وأن يجد لها حلا وسطا. والمعضلة هى أن الإنسان عاجز عن أن يجد صديقا حقا (فالصديق ليس إلا شبحا فى الوهم، إذا ما استعرنا مايقوله برهان الصوفى)، ولكنه من جهة أخرى مدنى بطبعه وبحاجة إلى صديق[٩]. ولكى يحل مشكلته عليه أن يكون متفهما ماهيتها، وألا يطلب المستحيل فى صديقه ، بل أن يكون غفورا لذنوبه.

ماتعريف هذه الصداقة المثالية التى لايمكن أن تدرك؟ يستشهد التوحيدى بتعريف أرسطو فيقول: «قيل لأرسطاطاليس الحكيم معلم الإسكندر [الملك] من الصديق؟ قال: إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك» (ص ٥٥). ثم يسأل أبو سليمان السجستانى بأن يشرح هذا التعريف، فيقول:

«هذا رجل [أرسطو] دقيق الكلام، بعيد المرام ... وإنما أشار بكلمته هذه إلى آخر درجات الموافقة التى يتصادق المتصادقان بها، ألا ترى أن لهذه الموافقة أولا، منه يبتدئانها، كذلك لها آخر ينتهيان إليه، وأول هذه الموافقة توحد، وآخرها وحدة، وكما أن الإنسان واحد بما هو به إنسان، كذلك يصير بصديقه واحدا بما هو صديق، لأن العادتين تصيران عادة واحدة، والإرادتين تحولان إرادة واحدة، ولاعجب من هذا، فقد أشار إلى هذه الغريبة الشاعر بقوله:

روحه روحى، وروحى روحه

إن يشأ شئت، وإن شئت يشا

وليس يبعد هذا عليكم إلا لأنكم لم تروا صديقا لصديق، ولاكنتم أصدقاء على التحقيق، بل أنتم معارف يجمعكم الجنس المقتبس» (ص٥٥-٥٦).

ويشرح المعلم لتلاميذه الفرق بين الأصدقاء والمعارف، منبها إياهم إلى أن الصداقة الحقة هى شئ نادر وبعيد المنال، ولكن «ليس ينبغى أن يقنط من الظفر به» (ص٥٧). ففى رأيه أن الإنسان مخير، لا مسير، وإذا ماتعلق بحبل العقل، واعتصم بالدين، فسيصل إلى تلك «الموافقة» والوحدة» اللتين يتحدث عنهما أرسطو. (١٠).

ولايناقش التوحيدى رأى أستاذه، بل يقول بكل تواضع إن كلامه كان « أتم من هذا وأنفس، ولكنى ظفرت بهذا القدر فرويته على ذلك» (ص ٥٧). ثم يتذكر فجأة ماقاله روح بن زنباع عن الصديق، ويربط بين قوله وقول أرسطو كما فهمه:

«سئل [ابن زنباع] عن الصديق فقال: لفظ بلا معنى، أى هو شئ عزيز، ولعزته كأنه ليس [بموجود]» (ص ٥٧).

قد يخيل للقارئ أن التوحيدى يدعو الناس إلى الزهد فى البحث عن الصديق طالما أن الصديق الحق غير موجود فى الواقع. لكننا نراه ينتقد بشدة وصية الثورى للقربانى محمد ابن يوسف بأن ينكر كل من يعرف، ويؤكد لنا أن:

«الإنسان لايمكنه أن يعيش وحده، ولا يستوى له أن يأوى إلى المقابر، ولابد له من أسباب بها يحيا، وبأعمالها يعيش، فبالضرورة مايلزمه أن يعاشر الناس، ثم بالضرورة مايصير له بهذه المعايشة، بعضهم صديقا، وبعضهم عدوا، وبعضهم منافقا، وبعضهم نافعا، وبعضهم ضارا» (ص ١١٩). وفى موضع آخر يستشهد بالأوائل قائلا: «الإنسان مدنى بالطبع» (ص ١٩١).

هل هذا يعنى أن التوحيدى يقبل بصداقة أقل من تلك الصداقة التى يعرفها أرسطو: «الصديق هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك»، أو يقر بوجود أنواع أخرى من الصداقة يمكن أن تتحقق؟ إن الاستشهاد السابق يدل على شئ من

ذلك، وإن لم يكن واضحا كليا (١١). ومن الغريب أن المعلم السجستاني لايشير إلى تقسيمات أرسطو للصداقة، ولايشير إليها التوحيدي من قريب أو بعيد. كأن المعلم والتلميذ لم يعتبرا من هذه التقسيمات إلا الصداقة المبنية على الفضيلة، أما مادونها فهو ليس بصداقة. وكان أرسطو قد قسم الصداقة إلى ثلاثة أنواع: صداقة المنفعة، صداقة اللذة، وصداقة الفضيلة. والصداقة الأخيرة هي الصداقة الكاملة المثالية، لأن الصديق لايحب صديقه لمصلحة معينة، ولا للذة يحصل عليها منه، بل لأنه يحبه لنفسه. وبالرغم من أن النوعين، الأول والثاني، ليسا كالصداقة المبنية على الفضيلة فأنهما يظلان صداقة في عرف أرسطو(١٢).

وعلى كل حال، فإن التوحيدي يورد شواهد كثيرة من الشعر والنثر العربي وأقوالا لفلاسفة اليونان، بعضها يؤكد ضرورة الصداقة وحاجة الإنسان إلى صديق وقت الشدائد، وبعضها يحذر من الناس ويحض على تجنبهم؛ بعضها يتحدث عن صفات الصديق، وبعضها يصنف الناس إلى أصناف، منها «من هو كالغذاء الذي يمسك رمقك ولابد لك منه... ومنهم من هو كالدواء يحتاج إليه في الحين بعد الحين... ومنهم من هو كالسم الذي لاينبغي أن تقربه...» (ص ٨٩). وفي معظم هذه الاستشهادات يقف التوحيدي موقف المتفرج، السامع، تاركا أصوات الرجال تتحدث لنا عن الصديق والصداقة عبر عصور مختلفة. وقلما أيد، أو عارض، أو ناقش رأيا بعينه، إلا في حالات نادرة. وكثيرا ماتكون هذه الآراء متضاربة، متنوعة. إلا أنه قد أبدى رأيه منذ بداية الكتاب، باختصار شديد، عندما أكد لنا أن الصديق الحق ليس موجودا.

ولكن هناك مبادئ رئيسية وفضائل أساسية بالنسبة إلى التوحيدي، وإن لم يكن يعلق عليها دائما، إلا أننا نشعر من خلال النص أنه يؤيدها ويقيم لها وزنا عظيما، بل يشارك أستاذه السجستاني رأيه فيها. من أهم هذه الفضائل: العقل ودوره في اختيار الأصدقاء وبدء الصداقات وتعزيزها. في «الرسالة» مثلا يبين المعلم لتلميذه الفرق بين الصداقة والعلاقة فيقول: «الصداقة أذهب في مسالك العقل، وأدخل في المروءة، وأبعد من نوازي الشهوة... أما العلاقة فهي من قبل العشق، والمحبة...، والصبابة. وهذه كلها أمراض... وليس للعقل فيها ظل...» (ص ١٠٢ ــ ١٠٣). وفي مواضع أخرى يساوي التوحيدي العقل بالصديق عندما يستشهد بديوجانيس الذي يقول:

«صديقي هو العقل، وهو صديقكم أيضا، ولو أطعتموه لسعدتم... أما الصديق الذي هو إنسان مثلك فقلما تجده، فإن وجدته لم يف لك بما يفي به العقل... وربما أتعبك» (ص ١٤٨ ــ ١٤٩).

كما يشير التوحيدي إلى أفلاطون الذي يعزز وجهة نظره: «صديق كل امرىء عقله، وعدوه جهله» (ص ٢٢٥). وعلينا ألا ننسى أن العقل أيضا يلعب دورا مهما عند أرسطو؛ فالإنسان الفاضل يعرف دائما نفسه بعقله بينما الإنسان غير الفاضل يعرف نفسه بالقوى غير العقلانية.

وفي معرض حديثه عن الصداقة، يشير التوحيدي إلى:

«كرم العهد، وبذل المال، وتقديم الوفاء، وحفظ الذمام، وإخلاص المودة، ورعاية الغيب، وتوفر الشهادة، ورفض الموجدة، وكظم الغيظ، واستعمال الحلم، ومجانبة الخلاف، واحتمال الكل، وبذل المعونة، وحمل المؤونة، وطلاقة الوجه، ولطف اللسان، وحسن الاستنابة، والثبات على الثقة، والصبر على الضراء، والمشاركة في البأساء»(ص١١٧-١١٨).

ولو كانت هذه الدعائم شاملة للصداقة بين الرجل والرجل أو الرجل والمرأة، أو المرأة والمرأة، لتقبلناها فورا دون تعليق. ولكن علينا أن نتذكر دائما أن التوحيدي يتكلم عن صداقة الرجال، تماما كما فعل الفلاسفة اليونان من قبله .والنتائج المترتبة على ذلك مريعة فيما يختص بالمرأة في قصة يرويها علينا التوحيدي يقول:

«قرع رجل باب بعض السلف في ليل فقال لجاريته: أبصري من القارع؟ فأتت الباب فقالت: من ذا؟ قال أنا صديق مولاك، فقال الرجل: قولي له: والله إنك/ لصديق فقالت له (ذلك) فقال: والله إني لصديق، فنهض الرجل

وبيده سيف، وكيس، يسوق جارية، وفتح الباب وقال: ما شأنك؟ قال راعنى أمر، قال: لا بك، ما ساءك، فإنى قد قسمت أمرك بين نائبة فهذا المال، وبين عدو فهذا السيف، أوأيمة فهذه الجارية! فقال الرجل: لله بلادك مارأيت مثلك» (ص٣٣).

إن بذل المال أحد دعائم الصداقة فى هذه القصة، لا يشتمل على الممتلكات المادية كالدراهم والسيف فقط، بل على إنسانة أيضا كالمرأة الجارية! من الطبيعى ألا يناقش التوحيدى كرم (!) الرجل، أو أن يضع إشارة استفهام على تصرفه، ففى ذلك العصر أهديت المرأة. ولكن أليس من العجيب ألا يذكر التوحيدى المرأة فى كتاب كبير عن الصداقة إلا فى نصوص تعد على الأصابع، ومنها هذا النص الصريح، عندما لا تكون المرأة حتى الطرف الآخر من الصداقة، بل الشئ المهدى إلى الصديق؟

وإذا ما ذكرت المرأة الأم، أو الأخت، أو ابنة العم، فى مثال ما، فإنها تذكر على أنها دون الصديق الذكر مكانة. فالصديق لا ينافسه أحد، والصداقة تفضل القرابة والعشق. عندما سئل أحد الأعراب الذين حلوا فى بلاد الشام: «من خلفت وراءك؟ قال: خلفت والدا ووالدة، وأختا، وابن عم، وبنت عم، وعشيقا، وصديقا، قيل له: فكيف حنينك إليهم قال أشد حنين» (ص١٥٨). وبعد أن يصف مشاعره تجاه أقربائه وعشيقه يقول: «وكل هؤلاء مع شرف موقعهم منى، وانتسابهم إلى دون الصديق الذى حريمى له مباح» (ص١٦٠).

وصداقة الذكور هذه تبدو على أشد بشاعتها فى مثال يورده التوحيدى على لسان معاوية بن أبى سفيان. يقول معاوية: «أكلت الطعام حتى لم أجد طعمه، وركبت الدواب حتى استرحت إلى المشى، ونكحت الحرائر والإماء حتى ما أبالى وضعت ذكرى فى فرج أو حائط، وما بقى من لذتى إلا جليس أطرح بينى وبينه الحشمة» (ص ١٦٤). ومن هذا المثال تبدو المرأة بضاعة للنكاح؛ يتسلى الرجل ـ وليس أى رجل بل الحاكم، وقدوة الرعية ـ بنكاحها، دون أن يشعر بالفرق بين شق الحائط أو شق المرأة، فكلاهما شيئان من ممتلكاته. والمهم هو أن نفهم ـ نحن القراء ـ أن الجنس أيضا لا يمكن أن ينافس الصديق، وأن اللذة الجنسية لا تعادل لذة الصداقة.

ولم تنج امرأة من هذا التصنيف بأنها خلقت لمتعة الرجل سوى رابعة العدوية بوصفها قديسة، لأنها تصورت صديقها هو الله، وليس من البشر، وامرأة أخرى تحبها فى الله. يورد التوحيدى قول امرأة لرابعة العدوية: «إنى لأحبك فى الله، قالت: فأطيعى من أحببتنى فيه، قالت: من طاعتى له محبتى لمن أطاعه» (ص٣٢٥ ـ ٣٢٦). ولايدرى المرء لماذا يحشر مثال كهذا فى الكتاب، والكاتب ينبغى أولا وأخيراً أن يتحدث عن الصداقة البشرية، لا الصداقة الإلهية.

والمثال الوحيد الذى لاتظهر فيه المرأة كبضاعة للنكاح، أو أم، أو زوجة، أو أخت، أو ابنة عم، وكلهن دون الصديق الذكر أهمية، وليس لهن أصوات أو آراء مستقلة يعبرن فيها عما يفكرن حول هذا الموضوع الذى يبدو رجاليا وذكوريا كما يعرضه علينا التوحيدى، هو مثال الأعرابية التى تذم الدهر والناس فيه. تقول:

يادهر لا عـــربت من آبده

مــا أنا فى فــعلك بى حــامــده

صــاحــبت إخــوانك طرا فــمـــا

حــمـــدت منهم خلة واحـــده

وكنت من كلهم حــــاضنه

فى كل يوم بيضة فاسده (ص ٣٥٦)

والبدوية هنا لاتشير فقط إلى انعدام الصفات الحسنة فى الناس الذين صاحبتهم فى زمان معين، ولكنها أيضا توضح صوتها النسوى، وهويتها المؤنثة، باستخدامها صورة الحاضنة التى تعتقد أن من تحضنه سيكون فيه الخير، ولكنها تفجع عندما تكتشف أنها لاتحتضن إلا بيضا فاسدا. ومن الممكن أيضا أن تكون الأعرابية هنا تذم الرجال الذين حملت منهم وأولادهم، لا الناس بشكل عام. إلا أن التوحيدى يورد

المثال بعد قول لفيلسوف ما يفرق بين الدهر الصالح وزمان السوء، فيجبرنا بأن نفكر أن البدوية تتحدث عن الناس عامة فى عصرها. ويبدو أن النظرة السائدة للمرأة فى القرن العاشر الذى عاش فيه التوحيدى لم تكن إيجابية، استنادا على الأمثلة الواردة فى كتابه. وتظل البدوية أحسن بكثير من أختها فى بغداد ومختلف المدن العربية الإسلامية آنذاك، لا لشئ إلا لأنها تعبر بحرية عن رأيها فى صداقة الناس، ولا تترك أحدا يمثلها، أو يشرح موقفها (١٣).

وإذا كان المعلم السجستانى يعتقد أن صفوة من الناس، أو على الأدق، من الرجال، قد تستطيع أن تعقد صداقات مثالية فى أى عصر كان، بينما يؤكد التوحيدى استحالة وجود هذه الصداقات بسبب استحالة وجود الإنسان الصالح، فإن هناك من يربط الصداقة بالوضع السياسى والاقتصادى والاجتماعى لعصر معين، ويرى إمكان تحقيقها أو عدمه حسب الظروف الراهنة:

«وقيل لفيلسوف: من تحب أن تصادق؟ فقال: أما فى الدهر الصالح فالحسيب، اللبيب، الأديب، فإنك تستفيد من حسبه كرما، ومن أدبه علما، ومن لبه رأيا، وأما فى الزمان السوء فارض بالمكاشر الذى يعطيك بعضه بالحياء، وبعضه بالنفاق، ويمتعك ظاهره، وإن ساءك باطنه، ولكل زمان حكم، ولكل ظهر عكم» (٣٥٥ ـ ٣٥٦).

وهذا الرأى الثالث ينتشل مفهوم الصداقة من حيز الأخلاق المحض الذى أحاطه به السجستانى والتوحيدى، ويضعه فى ضمن النظريات السياسية. فالدولة التى لاتعتمد العدل والديمقراطية كدعائم أساسية للحكم، ولاتهتم بسعادة مواطنيها وقوتهم، وأمنهم، ولايلعب فيها العلماء كأشخاص مستقلين عن الحكام، دورا كبيرا فى الحياة الثقافية، لايمكن أن يكون فيها أفراد صالحون قادرون على عقد صداقات مثالية بين بعضهم البعض. ففى مثل هذه الدولة يكثر المنافقون والمراوغون، ويكون باطن الإنسان ليس كظاهره. ويؤثر الحكم السئ على خلق جيل سئ، بينما يؤثر الحكم الصالح على خلق جيل صالح. وهناك حوار يجرى بين التوحيدى وابن برد الأبهرى حول اختلاف الأزمنة التى تزدهر فيها الصداقة، أو تموت:

«وقلت لابن برد الأبهرى وكان من غلمان ابن طاهر: من الصديق؟ قال: من سلم سره لك، وزين ظاهره بك، وبذل ذات يده عند حاجتك، وعف عن ذات يدك عند حاجته، يراك منصفا وإن كنت جائرا... رضاه منوط برضاك... إن ضللت هداك... وإن عجزت آداك... يشاركك فى القسم والوسم. قلت: أما الوصف فحسن، وأما الموصوف فعزيز، قال: إنما عز هذا فى زمانك حين خبثت الأعراق، وفسدت الأخلاق، واستعمل النفاق فى الوفاق، وخيف الهلاك فى الفراق» (ص ٣٠٩ ـ ٣١٠).

ثم يصف ابن برد البهرى زمناً أفضل عندما كان لشيخنا ابن طاهر أصدقاء ينطوون له على مودة أذكى من الورد والعنبر... الكلمة واحدة والطريقة واحدة، والإرادة واحدة، والعادة واحدة، والوحدة إذا ملكت الكثرة نفت الخلاف، وأورثت الائتلاف» (ص ٣١٠ ـ ٣١١)(١٤).

ولكن التوحيدى على عادته يفضل الرموز، ولايحدد لنا بالضبط ما الذى يجعل الصداقة تزدهر فى زمان ما أو تموت فى زمان آخر.

ومن المواضيع المطروحة فى (أخلاق) أرسطو، التى يشير إليها التوحيدى فى استشهاداته، مسألة صداقة المتشابهين، أو الأضداد. هل الرجل الفاضل يعقد صداقة مع رجل فاضل آخر؟ وماذا عن الرجل الشرير؟ وإذا أحب رجل رجلا كصديق، هل إسباغ المحبة أهم من تلقى الحب فى الصداقة، أم العكس؟ وكم صديقا يجب أن يكون للمرء؟ وفى معظم الأحيان يورد التوحيدى أمثلة دون أن يناقشها، أو يبدى رأيه فيها وفى المسائل التى شغلت معاصريه من الفلاسفة الذين تتلمذوا على أرسطو وأفلاطون. ينقل عن الحرانى مثلا قوله:

«الجليس الصالح، كالسراج اللائح، والجليس الطالح، للمرء فاضح، مجالسة الأشكال تدعو إلى الوصال، ومجالسة الأضداد تذيب الأكباد»

ونقلا عن النبى محمد يقول: «مثل الجليس الصالح كمثل الدارى إن لايجدك من عطره، يعلقك من ريحه، ومثل الجليس السوء كمثل القين إن لايحرقك بشرره، يؤذك بدخانه» (ص ٣١٣).

ومن الواضح أن التوحيدى، كمعاصريه وكفلاسفة اليونان القدماء، لم يؤمن إلا بالصداقة التى تقوم بين رجلين فاضلين. ولم يعتبر أبدا صداقة الأشرار. أما بالنسبة إلى من هو أفضل الصديقين، فإن التوحيدى يورد حديثا للنبى محمد نقلا عن أنس، وفيه جاء: «ما تحاب رجلان إلا كان أفضلهما أشدهما حبا لصاحبه»(ص ٣٢٥). ويعتقد التوحيدى أن كثرة الأصدقاء غير عملية. يقول قبل أن يستشهد بأبيات شعرية حول الموضوع:

«... إن على العاقل فى شريطة الإخاء إذا وجد موضع الدين والوفاء أن يقتصد فى المؤاخاة، ويقتصر من العدة على من تفى طاقته بما يجب لهم، فإن حقوقهم إذا زادت على وسعه لحقته الإضاعة لبعضها، وجنت الإضاعة عليه العداوة ممن أضاع حقه، ولذلك قيل: كثرة الأعداء من كثرة الأصدقاء» (ص ٤٠١).

وباختصار، فإن التوحيدى لم يتناول مشكلة الصداقة بشكل علمى، فلم يكن هناك مقدمة تتبعها تقسيمات واضحة، أو نتائج بارزة، كما فعل أرسطو، ولم يكتب حوارا عن الصداقة والصديق يفند فيه آراء الآخرين ومعتقداتهم كما فعل أفلاطون، بل فضل أن يجمع كل ما سمعه، أو قرأه عن الموضوع منذ العصر الجاهلى وحتى القرن العاشر. وكان غالبية الناس الذين استشهد بهم من الشعراء، أو الأدباء، أو الفلاسفة اليونان والمسلمين الرجال. ولم يسمع فى كتابه سوى صوت امرأة أعرابية واحدة تشكو من علاقتها هى بالناس فى زمانها، ولم يكن لها اسم - على عكس الرجال الذين نعرف عن بعضهم أشياء كثيرة - (فكتب التاريخ الأدبية تذكر لنا أى مناصب شغلوا فى حياتهم، والكتب التى كتبوها، وماذا قال عنهم الآخرون، ومن هم أصدقاؤهم أو معارفهم، وفى أحيان قليلة من هى حبيباتهم، كما هى الحال عند جميل بثينة).

وبالرغم من عدم اتباعه أى منهج علمى، أو ترتيب منطقى فى كتابه، ومحاولته الدائمة الاختفاء خلف أقوال الرجال الآخرين، فإن القارئ يستطيع، وبعد جهد، أن يكتشف الخطوط العريضة لأفكار التوحيدى حول مفهوم الصداقة. هناك تناقض واضح فى وضع الإنسان فى هذا العالم: فمن جهة خلق الإنسان مدنيا بطبعه، وهو بحاجة إلى صديق، ومن جهة أخرى فإن الإنسان عاجز عن أن يجد صديقا حقا. هذه هى المعضلة التى أراد التوحيدى أن يعرض لها، وأن يجد لها حلا مقبولا. وبالرغم من مئات الاستشهادات التى يوردها دون ترتيب، أو تنظيم منطقى، فإن من الواضح أن هناك ثلاثة مواقف رئيسية فى الكتاب تتناول مفهوم الصداقة والصديق بشكل عام، وماعداها يشير إلى مشاكل فرعية، كالتمييز بين الصداقة والعلاقات الإنسانية الأخرى، أو إلى صداقة المتشابهين والأضداد، أو إلى ضرورة كثرة الأصدقاء أم قلتهم، أو إلى مسألة من هو أفضل الصديقين، وهكذا. والمواقف الرئيسية هى:

١ـ موقف أبى سليمان المنطقى السجستانى، أستاذ التوحيدى فى الفلسفة. وفيه يؤكد أن تعريف أرسطو للصديق: «إنسان هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك» يشير إلى آخر درجات الموافقة بين رجلين متصادقين. وهذا النوع من الصداقة نادر، إلا أن المرء يجب ألا يقنط من الظفر به، طالما أنه مخير لا مسير. وإذا ماعثر عليه فلن يكون إلا بين الفضلاء العلماء من الناس، ولا يمكن أن يوجد حيث يوجد الملوك، أو أصحاب الضياع، أو التجار، أو الرعاع والهمج.

٢ـ موقف التوحيدى نفسه: كيف يمكن أن يجد الإنسان الفاضل إنسانا فاضلا مثله، وهو منذ أن خلق مطبوع على الشر؟ ليس هناك إنسان فاضل. والصداقة نتيجة لذلك مستحيلة والصديق ليس سوى وهم.

٣ـ موقف ابن برد الأبهرى، وكان من غلمان ابن طاهر، وفيلسوف آخر دون اسم، المسألة ليست مسألة أخلاقية شخصية، وإنما لها علاقة متينة جدا بالعصر وبالحالة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فالصداقة تزدهر فى ظل حكم عادل، وتموت فى ظل حكم طاغ. وهذا يعنى أن أخلاق الناس ليست غريزية، كما يقول التوحيدى، بل مكتسبة. فالمدينة العادلة تنتج نشأ عادلا، ويكثر فيها الرجال الفضلاء، ونتيجة لذلك تصبح الصداقة غير بعيدة المنال.

هذه المواقف الثلاثة لايمكن أن تجتمع مع بعضها وبعض، لأن أولها يؤكد أن هناك صفوة فاضلة من الناس فى أى عصر، وثانيها يلاحظ أن الإنسان شرير فى كل زمان ومكان، وثالثها يخلص الإنسان من مسؤلية الخير والشر، ويضعها على عاتق المجتمع. ولكن بالرغم من اختلافاتها حول طبيعة الإنسان، فإن الصداقة المثالية بين رجلين تظل إما نادرة، أو مستحيلة، وبما أن الإنسان مدنى فيما يرى التوحيدى، ولايمكن له أن يستمر فى هذه الحياة دون أن يكون له أصدقاء، فمن الأنسب له أن يعترف بقصوره وقصور الآخرين، وأن يتعلم معنى الصبر والصفح عن الذنوب. هذا مايقترحه الكاتب لحل المعضلة. ويأتى ذلك فى نص مهم قبل نهاية الكتاب عندما يخاطبنا نحن القراء، وتعاد الفكرة نفسها بشكل غير مباشر فى آخر صفحة منه، وقبل اعتذار التوحيدى من طول رسالته. يقول التوحيدى:

«ونحن لم نخالف فى ماعممنا به من الذم فى باب الإخاء والأنس قول النابغة:

ولست بمستبق أخا لاتلمه
على شعث: أى الرجال المهذب؟

وقول الآخر:

هم الناس والدنيا ولم يزل القذى
يلم بعين أو يكدر مشربا
ومن قلة الإنصاف أن تطلب الأ
خ المهذب فى الدنيا ولست مهذبا

وقال آخر:

وكنت إذا الصديق نبا بأمرى
وأشرقنى على حنق بريقى
غفرت ذنوبه وكظمت غيظى
مخافة أن أعيش بلا صديق

هؤلاء إنما أوجبوا الإغضاء والاحتمال والصبر والكظم مع سلامة الإخاء، وإنما وقفوا بالصفح والعفو على مالايخلو الإنسان يأنس به من مثله، ألا ترى النابغة يقول: أى الرجال المهذب؟ والآخر يقول: مخافة أن أعيش بلا صديق، والآخر يقول: ومن قلة الإنصاف أن تطلب الأخ المهذب فى الدنيا ولست مهذبا، نقول كما قالوا، ونغفر كما غفروا لو وجدنا من يسلم لنا جملة إخائه، وإنما نشكو فقد عمود الإخاء الذى حصوله يغفر مادونه، وحيث بلغنا من هذه الشكوى، وهذا الذم، فلسنا نجحد النعمة فى بقية جميلة فى هذا الزمان من أحرار الإخوان قد قدمك الله فيهم فضلا وبرا، وهمة علية، وأخلاقا رضية» (ص ٣٣٩ـ ٤٠١).

أما آخر بيت شعر يستشهد به التوحيدى فى كتابه فهو يحض على الغفران:

ومن لم يطب نفسا ويستبق صاحبا
ويغفر لأهل الود يصرم ويصرم (ص ٤٦٨).

وهكذا، نستنتج أن التوحيدى لم يشأ أبدا أن يدعونا إلى الزهد فى البحث عن الصديق، إلا أنه أراد أن ينبهنا إلى طبيعتنا الإنسانية غير الكاملة، وإلى قلة إنصافنا فى بحثنا عن صديق كامل، وليس بوسعنا نحن أن نكون من الكاملين[15]. وبهذا يقترب من أرسطو الذى يقر بوجود أنواع أخرى من الصداقة إلى جانب تلك الصداقة المثالية، إلا أن التوحيدى لا يحدد بالضبط مايعنى، بل كل مايقوله هو إنه سيغفر للصديق إذا ماوجد «من يسلم لنا جملة إخائه».

الهوامش:

(١) يذكر تاريخ ولادة التوحيدى مابين عامى ٩٢٢ و ٩٣٢م (٣١٠ـ ٣٢٠هـ)، ووفاته فى عام ١٠٢٣ م (قبل سنة ٤١٤هـ). بدأ كتابة **رسالة الصداقة والصديق** فى عام ٩٨٠م (٣٧٠هـ)، وأهمل المشروع، ثم عاد إليه. ولم يتم الكتاب حتى عام ١٠٠٩م (٤٠٠هـ) عندما «بلغت شمسى رأس الحائط» كما يقول فى الرسالة (ص ٤٦٩). راجع أيضا ص ٩: «فلما كان هذا الوقت وهو رجب سنة أربع مائة] عثرت على المسودة وبيضتها على نحيلها، فإن راقتك فذاك الذى عرفت بنيتى، وحولى، واستخارتى، وإن تزحلقت عن ذلك فللعذر الذى سحبت ذيله، وأرسلت سيله» أبو حيان التوحيدى، **رسالة الصداقة والصديق**. حققها إبراهيم الكيلانى. (دمشق: دار الفكر، ١٩٦٤). أشرت إلى صفحات الكتاب فى داخل موضوعى كلما استشهدت برسالة التوحيدى.

هناك آراء متضاربة حول أصل التوحيدى، تاريخ ومكان ولادته ووفاته، وبعض أخبار سيرته. راجع الكتب التالية: زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**. (القاهرة، ١٩٧٤)، أحمد محمد الحوفى، **أبو حيان التوحيدى**، ط ٢. (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٦٤)، إبراهيم الكيلانى، **أبو حيان التوحيدى**. ط ٢ (القاهرة: دار المعارف بمصر، دون تاريخ) عبد الرزاق محيى الدين، **أبو حيان التوحيدى** (القاهرة: مكتبة الخانجى، ١٩٤٩). انظر أيضا:

The Encyclopaedia of Islam, New Edition, ed. Gibb et al. (Leiden E. J. Brill, London: Luzac & Co., 1960), pp. 126- 127.

(٢) لاحظ مثلا أن التوحيدى فى الصفحات ١٩٠ ـ ١٩٢ يجعلنا نعتقد أنه على وشك إنهاء رسالته. لكنه فيما بعد يتابع جمع الاستشهادات المختلفة حول الصداقة، والكلام عنها حتى صفحة ٤٦٩! يقول: «قد أتت هذه الرسالة على حديث الصداقة والصديق، ومايتصل بالوفاق، والخلاف، والهجر، والصلة، والعتب، والرضا، والملق، والرياء، والنفاق، والحيلة والخداع، والاستقامة، والالتواء... ولو أمكن لكان تأليف ذلك كله أتم مما هو عليه... ولكن العذر قد تقدم، ولو أردنا أيضا أن نجمع ماقاله كل ناظم فى شعره، وكل ناثر من لفظه لكان ذلك عسيرا، بل متعذرا» (١٩٠ـ ١٩١).

(٣) أفلاطون. «لايسس»

Lysis in the Collected Dialogues of Plato, Trans.. J.Wright, ed. Edith Hamilton & H. Cairns (Princeton University Press, 1961), pp. 145- 168.

(٤) أرسطو. **Nicomachean Ethics** الكتابان الثامن والتاسع،

The Ethics of Aristotle: The Nichomachean Ethics, trans. J. A. K. Thomson (Harmondsworth: Penguin, 1955. Revised 1976). (Books vIII & Ix: pp. 258- 311.

أنظر أيضا: أرسطوطاليس، **الأخلاق**، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق وشرح عبد الرحمن بدوى (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩).

(٥) يذكر عبد الرحمن بدوى فى مقدمته لكتاب أرسطوطاليس **الأخلاق** أن إسحق بن حنين قد ترجم نيقوماخيا **The Nichomachean Ethics** إلى العربية فى القرن التاسع الميلادى، وأن أبا نصر الفارابى المتوفى سنة ٩٥٠م/ ٣٣٩هـ كان من أوائل الفلاسفة المسلمين الذين اهتموا بالكتاب، فشرحوه، إما كليا، أو جزئيا، وأن أبا الحسن العامرى، المتوفى سنة ٩٩٠م / ٣٨١هـ قد أشار إلى الكتاب فى كتابه **السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية**. كما أن أبا على أحمد بن محمد مسكويه المتوفى سنة ١٠٣٠م/ ٤٢١هـ ذكر كتاب أرسطو الأخلاق، ونقل عنه فى عدة مواضع فى كتاب له يسمى **تهذيب الأخلاق**.

(٦) يشير التوحيدى إلى أفلاطون ثلاث مرات. المرة الأولى يستشهد به عندما يقول: الأشرار يتبعون مساوئ الناس، ويتركون محاسنهم كما يتتبع الذباب المواضع الفاسدة من الجسد ويترك الصحيح» (ص ٢٢٦)، والمرة الثانية يشير إليه عندما يقول: «صديق كل امرىء عقله، وعدوه جهله» (ص ٢٢٥)، والمرة الأخيرة عندما يسخر من ابن زرعة، النصرانى المنطقى ومعاصره، بأنه يتبجح فى مجالسه «بأرسطاطاليس، وأفلاطون وسقراط، وبقراط، وفلان وفلان (ص ٦٤- ٦٥).

أما أرسطو فيشير إليه فى أربعة مواضع، أهمها تفسير السجستانى لعبارة «الصديق: إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك» (ص ٥٥ ـ ٥٦ ـ ٥٧)، ويبدو أن السجستانى هو الناقل الرئيسى لأفكار أرسطو لأن اسمه يرد فى رسالة التوحيدى مرتبطا باسم أرسطو بموضعين (ص ٣٦٦). وهناك إشارة أيضا إلى محمد بن يوسف عالم بالمنطق والفلسفة اليونانية، وهو من شراح كتب أرسطو بالعربية، وينقل عنه التوحيدى استشهادا فى موضع واحد (ص ٣٧٨ - ٣٧٩).

(٧) «راجع آراء **أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها** لأبى نصر الفارابى تقديم وتعليق على بو ملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥)، وأيضا **الأعمال الفلسفية** للفارابى، الجزء الأول. تحقيق جعفر آل ياسين (بيروت: دار المناهل، ١٩٩٢).

(٨) لاحظ الاختلاف بين التوحيدى ومعلمه السجستانى فى المقابسة الحادية والستين مثلا فى كتاب **المقابسات** للتوحيدى. المعلم لا ييأس أبدا من إصلاح الإنسان بالرغم من أنه يعتقد «أن بالحيوانية للإنسان أخلاقا فهى لا تستحيل ولا تتغير» **المقابسات**، تحقيق محمد توفيق حسين. (طهران: مركز نشر دانشكاهى، ١٩٧٠)، ص ٢٤١.

(٩) راجع مايقوله برهان الصوفى عن الصديق، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢. إن فكرة الصديق «كخيال فى التمنى» تتكرر فى مواضع مختلفة من الكتاب وتعكس وجهة نظر التوحيدى الذى أعرب عن اعتقاده منذ البداية أن الصديق الحق غير موجود. انظر مثلا لأبيات الشعر التالية:

أتراه فى الأرض يوجـــــد لكن ... نحن لانهتـــدى إليــه طريقـا
أم ترى قـولهم صـديق مـجـاز ... لاترى تحت لفظهم تحقيقا؟ (ص ٣٨٧)

(١٠) قارن كيف يشرح النوشجانى تعريف أرسطو للصديق فى المقابسة السادسة بعد المائة فى كتاب المقابسات للتوحيدى، ص ٤٤٩ ـ ٤٥٤ «سمعت النوشجانى يقول، وقد جرى حديث الصديق، وحكى فى عرضه الحد الذى للفيلسوف، وهو: الصديق آخر هو أنت ويقال الصديق هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك. فقال: الحد صحيح، ولكن المحدود غير موجود. فتعجبنا منه. فلما رأى ما اعترانا، قال: ... إن الحد الذى قلتم حاكين عن الحكيم صنع من ناحية العقل، والمحدود فرض فى عالم الحس... قلت له: فعلى هذا مافائدة هذا الحد؟ ولم قال الفيلسوف شيئا لا حقيقة له، ولا دلالة عليه، ولا يوجد فى الشاهد أصله؟ فقال: قد قصد بهذا الحد المبالغة فى الحس على توخى الصديق لصديقه حالا لا يكاد يفصل بينهما فى إرادة وإيثار وقصد ومحبة وكراهية ومرضاة (ص ٤٤٩ ـ ٤٥٠).

(١١) لاحظ أن المأمون فى إحد الاستشهادات يشير إلى اضطرار الإنسان إلى قبول من زاد خيره على شره، لأن الصديق المثالى غير موجود. ولما غنى علويه المأمون قول الشاعر:

وإنى لمشتـاق إلى ظل صـاحب ... يرق ويصـفـو إن كـدرت عليـه
عـذيرى من الإنسـان إن جـفـوته ... صـفـا لى ولا إن صـرت طوع يديه

استعاده المأمون مرات ثم قال: «هات ياعلويه هذا الصاحب وخذ الخلافة، قد صرنا ولله الحمد نرضى اليوم من الصاحب، والجار، والمعامل، والتابع، والمتبوع أن يكون فضلهم غامراً لنقصهم، وخيرهم زائدا على شرهم وعدلهم أرجح من ظلمهم، وأنهم إن لم يبذلوا الخير كله لم يستقصوا الشر كله، بل قد رضينا بدون هذا، وهو أن نهب خيرهم لشرهم، وإحسانهم لإساءتهم، وعدلهم لجورهم، فلا نفرح بهذا، ولا نحزن لذاك، ونخرج بعد الليتا والتى بالكفاف والعفاف» (ص ص ٥١).

انظر: Aristotle, **The Ethics of Aristotle: The Nichomachean Ethics**, trans J. A. K.. Thomson (Harmondsworth: Penguin, 1955), pp 261

- انظر أيضا ترجمة حنين بن إسحاق لكتاب **الأخلاق**، ص ٢٧٧ ـ ٢٨٠

للتفسيرات الحديثة لكتاب **الأخلاق**، وخاصة مايتعلق بموضوع الصداقة راجع:

(١٢) انظر: Arstotle, **The Ethics of Aristotle. The Nichomachean Ethics, Trans**. J. A. K. Thomson (Harmondsworth: Penguin, 1955), pp 261

انظر أيضا ترجمة حنين بن اسحاق لكتاب **الأخلاق**، ص ٢٧٧ ـ ٢٨٠والتفسيرات الحديثة لكتاب الأخلاق، وخاصة مايتعلق بموضوع الصداقة راجع:

Neera Kapur Badhwar, ed. Friendship: **A Philosophical Reader** (Ithaca & London: Cornell University Press, 1993).

The Changing Face of Friendship, ed. Leroy S. Rouner. (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994).

Marilyn Friedman, **What are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory** (Ithaca & London: Cornell University Press, 1993).

Price, A.W. **Love and friendship in Plato and Aristotle** (Oxford: Claendon Press, 1989).

W.F.R. Hardie, **Aristotle's Ethical Theory**, 2nd ed. (Oxford: Clarenrdon Press, 1980) Rp. 1990

(١٣) لاحظ أنّ نساء أخريات قد ذُكرن فى كتاب **الصداقة والصديق** دون أن يكون لهن أية علاقة بالصداقة. مثلا تُذكر عائشة، زوجة النبى محمد (ص) فى مثال يدل على حسن عهده هو، لا حسن عهدها هى، «قالت عائشة: كنت أرى امرأة تدخل على النبى صلى الله عليه وآله، وكان يقبل عليها بحفاوة فشق ذاك على فعلم ذلك منى فقال: يا عائشة هذه تغشانا أيام خديجة، وإن حسن العهد من الإيمان» (ص ٢٩٠). وهناك ذكر لبشار يستعيذ فيه من عتاب النساء . قيل لبشار: ما تقول فى العتاب؟ قال هو من الرجال خير، ومن النساء شر (ص٢٢٦).

والإشارة إلى حفصة بنت كلثوم بن عمرو العتابى تحكى عن أبيها، لا عنها (ص ٢٩٠). أما ملاحظة امرأة عبد الله بن مطيع لزوجها: «مارأيت ألأم من أصحابك، إذا أيسرت لزموك، وإذا أعسرت تركوك، فقال: هذا من كرمهم، يغشوننا فى حال القوة منّا عليهم، ويفارقوننا فى حال العجز منّا عنهم (ص ٢٢٩)، فتشير إلى علاقته بأصحابه، وإن كانت ترينا نظرة المرأة الثاقبة لأصدقاء زوجها المخادعين.

(١٤) من غير الواضح من هو ابن طاهر هذا فى النص. هناك عبد الله بن طاهر الذى يشير إليه الكيلانى فى أحد هوامشه السابقة قائلا: «هو أبو العباس عبد الله بن طاهر بن الحسين (١٨٢ – ٢٣٠هـ) أشهر الولاة العباسيين، ولاه المأمون خراسان. قال عنه ابن الأثير: كان عبد الله مع أكثر الناس بذلا للمال من علم وتجربة، وللشعراء فيه مراث كثيرة، وقال الذهبى: كان عبد الله من كبار الملوك (ص ١٢٦). ولكن لا يعقل أن يكون ابن برد البهرى المتكلم مع التوحيدى فى صفحة ٣٠٩، أن يكون من غلمان رجل مات قبل ثمانين سنة من ولادة التوحيدى نفسه. فلعله ابن أحد الغلمان الذين سمعوا عن هذا الرجل المثالى، أو أن هناك ابن طاهر آخر.

(١٥) لمراجعة الكتب العربية الأخرى التى تعرض للصداقة انظركتاب الحب والصداقة فى التراث العربى والدراسات **المعاصرة** ليوسف الشارونى (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٧٥).

بعض المراجع العربية

المصادر الرئيسية :

أبو حيان التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**. القاهرة: ١٩٣٩ ـ ١٩٤٤ .

--------- **الإمتاع والمؤانسة**: تقديم واختيار أحمد الطويلى. تونس: دار أبو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣ .

--------- **رسائل أبى حيان التوحيدى**. مصدرة بدراسة عن حياته وآثاره وأدبه. تحقيق إبراهيم الكيلانى. دمشق. دار طلاس، ١٩٨٥ .

--------- **الصداقة والصديق**: تحقيق إبراهيم الكيلانى. دمشق: دار الفكر، ١٩٦٤ .

--------- **المقابسات**. تحقيق محمد توفيق حسين. طهران: مركز نشر دانشكاهى، ١٩٨٧ .

ـ أرسطوطاليس. **الأخلاق**. ترجمة إسحق بن حنين، حققه وشرحه عبد الرحمن بدوى. الكويت. وكالة المطبوعات، ١٩٧٩ .

المصادر الثانوية :

زكـــريا إبراهيـــــم ، **أبو حيان التوحيدى**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤ .

مـحـمــــود إبراهيم ، **أبو حيان التوحيدى**. بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤ .

عبد الرحمن بدوى ، أرسطو: القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٣ .

أحمد محمد الحوفى ، **أبو حيان التوحيدى**، ط ٢ . القاهرة: مطبعة نهضة مصر ١٩٦٤ .

يوسف شـــارونى ، **الحب والصداقة فى التراث العربى والدراسات المعاصرة**، القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٧٥ .

أبو نصر الفارابى ، **الأعمال الفلسفية**، تحقيق جعفر آل ياسين. الجزء الأول. بيروت: دار المناهل، ١٩٩٢ .
--------- **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**. تقديم وتبويب وشرح على بو ملحم. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥ .
إبراهيم الكيلانى ، **أبو حيان التوحيدى**: ط ٢ . القاهرة: دار المعارف بمصر، دون تاريخ.
عبد الرازق محى الدين ، **أبو حيان التوحيدى**: سيرته آثاره القاهرة: مكتبة الخانجى، ١٩٤٩ .

ENGLISH REFERENCES CONSULTED

PRIMARY SOURCES

Aristotle. **The Ethics of Aristotle: The Nicomachean Ethics**. Trans. J.A.K. Thomson. Harmondsworth: Penguin, 1955.

------. **A New Aristotle Reader**. Ed. J.L., Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1987. (Nicomachean Ethics: 364-478).

Plato. **The Collected Dialouges of Plato**. Ed. Edith Hamilton & Huntington Cairns. Princeton University Press, 1961.

SECONDARY SOURCES

Aquinas, St. Thomas.**Commentary on the Nicomachean Ethics. Trans.** C.I.Litzinger, O.P.2 vols. Chicago:Henry Regnery Company. 1964.

Badhwar, Neera Kapur. Ed. **Friendship: A Philosophical Reader.** Ithaca & London: Cornell University, 1993.

Barnes, Jonathan. Ed. **The Cambridge Companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

De Boer, T.J. **The History of Philosophy in Islam** Trans. Edward R. Jones London: Curzon Press, 1903. Rp. 1994.

Enright, D.J. & David Rawlinson. **Chosen & Ed. The Oxfrd Book of Friendship.** Oxford, New York: Oxford University Press, 1991.

Eterovich, Francis H. **Aristotle's Nicomachean Ethics: Commentary and Analysis.** Washington: University Press of America, 1980.

Friedman, Marilyn. **What Are Friends for? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory.** Ithaca & London: Cornell University Press, 1993.

Hardie, W.F.R. **Aristotle's Ethical Theory**. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1980. R.P. 1990.

Price, A.W. **Love and Friendship in Plato and Aristotle.** Oxford: Clarendon Press, 1989.

Reeve, C.D.C. **Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics.** Oxford: Clarendon Press, 1992.

Rouner, Leroy S., ed. **The Changing Face of Friendship.** Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.

الصداقة والصديق
فى تراث أبى حيان التوحيدى

محمد إبراهيم حور*

- ١ -

حظى أبو حيان التوحيدى بعدد من الدراسات التى ترجمت له، وعرفت بآثاره، وتناولت جوانب من فكره، وأدبه، وفلسفته [١]. وإن فى هذا ما يغنى عن التعريف به، ويدفعنا إلى قصر الحديث عما يتصل بموضوعنا من حياته وشخصيته، بوصفه يمثل المرتكز الذى انطلق منه التوحيدى، وشكل موقفه من الصداقة والصديق فى آثاره التى وصلتنا.

فأبو حيان التوحيدى عاش حياته وهو يشعر أنه مهضوم الحق، ولم يتمتع بالمكانة التى تليق به، والتكريم الذى هو أجدر به من كثيرين عاصروه، من الأدباء والمفكرين، أو الساسة والمسؤولين. وأوصله هذا الشعور إلى اليأس من كل شئ، والضيق من الحياة وأهلها، فخرج عن طوره ـ وهو المفكر والفيلسوف ـ وانساق وراء عواطفه الجامحة، التى أنطقته بما لا يليق من مثله حين قال:

«ما ظننت أن الدنيا ونكدها، تبلغ من إنسان ما بلغ منى. إن قصدت دجلة لأغتسل منها نضب ماؤها، وإن خرجت إلى القفار لأتيمم بالصعيد، عاد صلدا أملس» [٢].

وماذا ينتظر من صاحبنا أن يكون موقفه من الآخرين، إذا كان هذا حاله مع الطبيعة وشيائها؟! إنها الشكوى المرة، والتبرم الذى لا ينقطع، انطلاقا من كونه قدم لمجتمعه الكثير، ولم يكافأ بالقليل ـ من وجهة نظره على الأقل ـ فعبر عن هذه الحال بنصوص خالصة له، وفزع إلى الشعر العربى، الذى وجد نفسه فيه، فتبنى نصه، ونطق به، وكأنه له. ولم يجد بأسا من إعادته فى غير موضع، مثلما فعل مع بيت العباس بن الأحنف:

كنت كـأنى ذبالة نصبت
تضئ للناس وهى تحترق

فهو يفتتحه مرة بـ «أصبحت...» [٣]، وأخرى بـ «صرت...» [٤]. وكان مقياس الجودة والحسن فى الشعر عنده مدى مطابقته لحاله، وتعبيره عنها، فانظره وهو يقول: «وما أحسن ما قال الأول:

---

* كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس ـ الرباط.

وكم تجرعت من غيظ ومن أسف
إذا تجدد حزن هوّن الماضى
وكم غضبت، فما باليتم غضبى
حتى رجعت بقلب ساخط راض»(5)

ومن دلائل إعجابه بهذا اللون من الشعر، أننا نجده يكاد ينثر هذين البيتين، وهو يتحدث عن الصاحب بن عباد، وما قاساه من إهانة وبؤس، وهو يعيش فى كنفه فقال: «وما ذنبى إن ذكرت عنه ما جر عليه من مرارة الخيبة بعد الأمل، وحملنى عليه من الإخفاق بعد الطمع»(6). ويزداد الأمر وضوحا باستئناسه بهذين البيتين حين نراه يقول:

«وإنما أبث، فى وقت بعد وقت، عوارض النفس عند الفيض الشديد، والغيظ المديد، وحين يبلغ العجز آخره، ويستغرق اليأس ظاهره وباطنه، فإنما أحاول بذلك البث تخفيفا، فلا أزداد به إلا تثقيلا»(7).

و إذا ما أراد أن يوجز حاله بعبارة دالة، لالبس فيها ولا إبهام «فسيئة كيفما قلبتها»(8).

وقاده شعوره بالغبن، وضيق العيش، إلى أن يسيء ظنه بالناس، وألا يأمن جانبهم، وأن يعرض بهم كلما سنحت له سانحة، معمما فى قدحهم، نافيا عنهم أية سمة من سمات الخير، أو العون، أو المحبة. وهذا موقف لايليق بأمثاله ممن جالسوا العلماء، ودرسوا الأدب والتاريخ والسير، واطلعوا على الفلسفتين اليونانية والإسلامية، ولكن ماذا نفعل وهو يقول:

«تصفحت الناس فوجدتهم أحد رجلين: رجلا إن نطق نطق عن غيظ ودمنة [حقد قديم]، وإن سكت سكت عن ضغن وإحنة، ورجلا إن بذل كدّر بامتنانه بذله، وإن منع حسّن باحتياله بخله»(9).

وقد غلب اليأس عنده «من جميع الناس». ويأخذنا العجب حين نعرف أن هذا النص من رسالة وجهها أبو حيان التوحيدى إلى ابن العميد، يتقرب بها منه، ويعده المثل الأعلى الذى ند عن هذين الرجلين اللذين شخصهما فى الناس عامة. وبالمقابل، كان شأنه معه فى تعداد مثالبه مع الصاحب ابن عباد بكتاب مستقل.

ومع أن أبا حيان انحدر من أسرة متواضعة الشأن والحال، لانكاد نعرف عنها شيئا، وبعمّى هو كل شئ، الأمر الذى يشى أنها أقرب للعامة منها للخاصة؛ وإن ما لحق بصاحبنا من معاناة، وإهانة، واستخفاف وعدم اعتراف بقدره ومكانته، كان من خاصة الخاصة.. أقول: مع ذلك، إلا أن أبا حيان كان ينسلخ عن العامة، ويحط من قدرهم، ويجعلهم مثالا للرذيلة والضعة حين قال:

«إن التصدى لهم امتهان، وطلب الرفعة ضعة. وإنه ما تعرض لهم أحد إلا أعطاهم من نفسه وعلمه وعقله ولوثته ونفاقه وريائه، أكثر مما يأخذ منهم إجلالا وقبولا واحتراما. وإن من خالطهم ينسلخ عن المهمات النفسية، واللذائذ العقلية، ومن انتصب لهم لم يملك إلا درهما أو دينارا، ومناصبة شديدة لمماثليه وعداته»(10).

وماذا بقى لأبى حيان من الناس ــ عامتهم وخاصتهم ــ عامتهم انسلاخ عن المهمات النفسية، واللذائذ العقلية، وخاصتهم مثالب وجحود وظلم، وهو إن قصد دجلة ليغتسل نضب ماؤها!! لم يبق لصاحبنا ملجأ يلوذ به، أو بارقة أمل يتعلق بها، أو صديق أو نديم يبثه همومه، ناهيك عن أن يأنس به، ويسعد بقربه، ولهذا وجد نفسه غريبا فى وطنه وبين أهله، وإذا به يقدم لنا صورة مغايرة لمفهوم الغريب الذى عرفناه فى التاريخ والأدب، وقد نأت به الديار، وانبتت صلته بالأهل والوطن، فوصف نفسه شاكيا باكيا، ووصف بالذل والضعف، وكان لكل هذا مبررات مقنعة، وتعاطف صادق مع من هم على هذا الحال. أما أبو حيان، فشأنه مختلف مع الغريب، الذى كان رمزا له، وجاءت صورة الغريب عنده صورة حية لحياته، وما واجهه فيها من مصائب ومصاعب وأحداث، ومن ضيم وجور، ومن ذل ومهانة، وهو لم يغادر دياره قط ولم يعاشر غير قومه. ومما زاده ألما، أنه واثق من نفسه، معتد بها، مدرك أن بضاعته نافقة، ومكانته سامقة،

وأن من حوله دونه. لكن هذا كله لم ينفعه بشئ، بل ربما كان وبالا عليه، حسدا، وحقدا، ممن قصروا عنه، وكانت بيدهم مقاليد الأمور. إنه :

«طالت غربته في وطنه ... إن نطق نطق خزيان منقطعا ... وإن قرب قرب خاضعا... وإن طلب طلب واليأس غالب عليه.. وإن قال قال هائبا، وإن سكت سكت خائبا... عليه أحكام المصائب والنوائب... لا اسم له فيذكر، ولا رسم له فيشهر... إذا ذكر الحق هجر، وإذا دعا إلى الحق زجر...كله حرقة، وبعضه فرقة، وليله أسف، ونهاره لهف، وغذاؤه حزن، وعشاؤه شجن، وآراؤه ظنن، وجميعه فتن، ومفرقه محن، وسره علن، وخوفه وطن»[١١].

وقد أدرك معاصرو أبى حيان، ومن ترجموا له فيما بعد، ضيقه بالناس، وتبرمه بهم، ومبالغته في هذا وذاك، فنهاه عن ذلك معاصروه، وكشف عن آفته من بعدت بينهم وبينه شقة الزمن. وكان خير ناه وزاجر له، معاصره وشريكه في (الهوامل والشوامل) مسكويه، الذى افتتح أجوبته له بقوله:

«فإني أرى لك إن أحببت معايشة الناس ومخالطتهم، وآثرت لذة العمر وطيب الحياة، أن تسامح أخاك، وتغالط فيه نفسك، حتى تغضب له عن كل حق لك، وترى له عليك ما لايراه لنفسه»[١٢].

ولم يقف الأمر بمسكويه عند النهى المجرد بل ضرب له الأمثال بأقوال الشعراء التى أكدت ضرورة الحرص على الصديق، والتجاوز عن هفواته وأخطائه، كالنابغة الذبياني وبشار بن برد.

ويزداد الأمر وضوحا في تشخيص شخصية صاحبنا عند ياقوت الحموى الذى زودنا بأطول ترجمة لأبى حيان، حين يصفه بقوله: «سخيف اللسان، قليل الرضى عند الإساءة إليه والإحسان. الذم شأنه، والثلب دكانه»[١٣]. وقد يفهم موقفه هذا عند الإساءة إليه، أما أن ينسحب الأمر كذلك عند الإحسان، ففى هذا مثار للعجب من أبى حيان!

ولم يخرج الباحثون المحدثون عن هذا التشخيص لأبى حيان وموقفه من الناس، فهو: مستجد متشائم، يعاني من أزمة نفسية، متذبذب، شغوف بثلب الناس، ذليل...[١٤].

ولعل في هذه الجوانب من حياة أبى حيان ـ سواء ما تحدث به عن نفسه، أو ما جاء به الآخرون عنه ـ ما يساعد على تفهم رؤيته للناس، ويفسر نظرته للصداقة والصديق التى انبثت في كتبه، وبسط القول فيها بأسلوب مغاير لما هو معهود عند الأدباء والفلاسفة الذين سبقوه أو جاءوا من بعده، فما مصادرنا في تراث أبى حيان عن الصداقة والصديق؟

ـ ٢ ـ

أفرد أبو حيان التوحيدى للصداقة والصديق كتابا كبيرا جاء في أربعمائة وتسع وستين صفحة[١٥]. وكان هذا الكتاب كافيا لأن ينصرف التوحيدى عن موضوعه إلى سواه، ولكن ضيق الرجل من الناس، وسوء ظنه، وكثرة ما واجهه من إحباط منهم، وعدم تقديرهم له حق قدره، كل ذلك جعل الموضوع يلح عليه، ويعرض له كلما سنحت له سانحة، فلم يخل أثر من آثاره التى وصلتنا إلا وفيه ذكر للصداقة والصديق. فبالإضافة لكتابه السابق، نجد المادة مبثوثة في الكتب التالية:

ـ «الإمتاع والمؤانسة» ٢ : ١٤٨.

ـ «الهوامل والشوامل» ١٢٩ ـ ١٣٠، ١٩٠، ٢٢٦.

ـ «الإشارات الإلهية» ٦٦، ١١٢ ـ ١١٧، ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

ـ «البصائر والذخائر» ١ : ٢٧، ٣٢ ـ ٣٣، ٨٧، ١٢٨، ٢٤٧، ٢٥٥، ٣٢٥. ٢ : ١٠٨، ١٨٧، ٤٦٠ ـ ٤٦١، ٥٥٦، ٥٧٧، ٦١١، ٧٨٤.

ـ «المقابسات»، المقابسة الأخيرة منه ٣٥٥ ـ ٣٨٢.

ـ «مثالب الوزيرين» ١٩٢.

ومما يلفت النظر، أنه أعاد نصوصا كثيرة في تلك الآثار. ففى (الصداقة والصديق) : «قيل لأرسطاليس الحكيم،

معلم الإسكندر: من الصديق؟ قال: إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك»[16]. والنص هو هو فى المقابسات [17].

ويدور فى خلد صاحبنا سؤال حيره، ولم يجد له تفسيرا مقنعا، وهو السر الذى يربط بين شخصين، على ما بينهما من تباين. وقد طرح هذا السؤال على أبى سليمان السجستانى على هذا النحو: «إنى أرى بينك وبين ابن سيار القاضى ممازجة نفسية، وصداقة عقلية، ومساعدة طبيعية، ومواتاة خلقية، فمن أين هذا؟ وكيف هو؟»[18]. وقد افتتح بهذا السؤال (رسالة الصداقة والصديق)، وطرحه هو هو فى (الهوامل والشوامل)[19].

وقول الشاعر:

فما منك الصديق ولست منه
إذا لم يعنه شئ عناكا

نجده فى (الصداقة والصديق)[20]، وفى (البصائر والذخائر)[21].

و قول الشاعر:

تودُّ عدوّى ثم تزعم أننى
صديقك إن الرأى عنك لعازب
بلوتك فى أشياء منها منحتنى
أمانى محّاج وفيك مخالب
فليس أخى من ودنى رأىَ عينه
ولكن أخى من ودنى فى المغايب
فما أنت إلا كيف أنت ومرحبا
وبالبيض رواغ كروغ الثعالب

جاء فى (البصائر والذخائر)[22]، وفى (الصداقة والصديق)[23].

وقول الشاعر:

إذا رأيت ازورارا من أخى ثقة
ضاقت على برحب الأرض أوطانى
فإن صددت بوجهى كى أكافئه
فالعين غضبى وقلبى غير غضبان

أورده فى (البصائر والذخائر)[24]، وفى (الصداقة والصديق)[25].

وقوله: «وإذا أردت الحق، علمت أن الصداقة، والألفة، والأخوة، والرعاية والمحافظة، قد نبذت نبذا ورفضت رفضا، ووطئت بالأقدام، ولويت دونها الشفاه، وصرفت عنها الرغبات» جاء فى (الصداقة والصديق)[26]، وأعاد مضمونه فى (المقابسات)[27].

وما دعانى إلى إثبات هذه النصوص المكررة فى آثاره إلا أنها سارت فى نسق واحد تقريبا، وهو الوقوف فى الصف المواجه للصداقة والصديق، وليس فى الجانب المنسجم معها، وهذه هى الرؤية التى تبناها أبو حيان التوحيدى فى جميع آثاره، كما سنرى بعد قليل.

ـ ٣ ـ

كان مفهوم الصداقة والصديق يشغلان أبا حيان، ويلحان عليه فى حقيقتهما، ومدى صدق دلالتهما، وهل لهما وجود فى عالم الوجود، أم أنهما وهم، تعلق به الناس والمفكرون والأدباء، ودعوا إليه دون الوصول لمرماه؟ فأكثر أبوحيان من الحديث عن معنى الصديق مرة، ومفهوم الصداقة أخرى فى آثاره. وكان فى هذه الأحاديث سائلا، مستفسرا، موردا أقوال الفلاسفة والأدباء، معلقا عليها إن لم توافق مزاجه وهواه ـ وما أكثر ما كان لايتفق مع ما يقوله أولئك وهؤلاء ـ مع أن من تعامل معهم هم أساطين الفكر من اليونانيين والمسلمين، وإن فى هذا ملحظا لايمكننا تجاوزه دون الإشارة إليه، هو أن أبا حيان كان معنيا بكبار المفكرين فى التراث الإنسانى، حين يستشهد بقول، أو يرغب فى محاكاة قضية أو مناقشتها. أقول: عنى أبو حيان بمعنى الصداقة والصديق، وكان أكثر ما شغله تعريف الصديق عند الفيلسوف اليونانى أرسطاطاليس، الذى عرّف الصديق تعريفا عمى على أبى حيان أولا، ثم لم يرق له معناه حين فسر له، لأنه ند عن منهجه فى الحياة، وموقفه من الصديق خاصة،

والناس عامة. وأقول: شغل هذا التعريف أبا حيان، لأنه عرض له مرتين: إحداهما في الصداقة والصديق[٢٨]، والثانية في (المقابسات)[٢٩]. وأطال الوقوف عنده، والمحاججة فيه، وهو: «قيل لأرسطاطاليس الحكيم، معلم الإسكندر: من الصديق؟ قال: إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك». وإذا فسر هذا المعنى لأبي حيان بالقول: «الحد صحيح، ولكن المحدود غير موجود» نلحظه يهتبل الفرصة لتأييد موقفه وتأكيده قائلا: «ما فائدة هذا الحد؟ ولم قال الفيلسوف شيئا لاحقيقة له، ولا دلالة عليه، ولايوجد في الشاهد أصله»[٣٠]. ولايستقيم الأمر لأبي حيان إلا حين يبين له أن هذا ما كان إلا من باب «المبالغة في القول»، وإذا به أقرب للخيال والمثال، منه للواقع والشاهد. ويتأكد أخذ أبي حيان بهذا الذي قررناه، أنه يعطف على قول أرسطاطاليس وتفسيره، بما قاله روح بن زنباع حين «سئل عن الصديق، فقال: لفظ بلا معنى»[٣١]. ويعد هذا شبيها بما قال أرسطاطاليس، وما هو كذلك، بله تناقضه معه. لكنه حين وقر في ذهن أبي حيان أن المبالغة أساسه، وأن نصيبه من الواقع يكاد يكون معدوما، أجاز لنفسه القول إنه شبيه به. وما تعليقه على ما جاء به ابن زنباع إلا المفتاح الذي ينم على مذهب صاحبنا من الصداقة والصديق حين قال: «أي هو شئ عزيز، ولعزته كأنه ليس بموجود».

ويعجب المرء من كثرة النصوص والشواهد للفلاسفة اليونانيين، خاصة تلك التي استعان بها لتحديد معنى الصداقة والصديق، ناهيك عما جاء به على لسان فلاسفة المسلمين، والأعراب. وهي جميعها تصب في مجراه الذي لايريد له أن يتعكر صفوه، أو يتحول اتجاهه. فإذا سئل ديوجانس عما ينبغي للرجل أن يتحفظ منه يجيب: «حسد أصدقائه، ومكر أعدائه»[٣٢]. فانظر كيف تساوى الأصدقاء والأعداء في الدرجة والحالة، وهي «التحفظ». وكان ينتظر أن يكون الأمر خلاف ذلك: الملجأ للأصدقاء، والمهرب من الأعداء. لكن هكذا يريد أبو حيان الصديق، ولذلك لم تعوزه الوسيلة التي يتوسل بها لتأكيد رأيه.

ويصل الأمر بمن يبحث عن الصديق حد الإعجاز والاستحالة، حين يورد أبو حيان مفهوم الصديق بطريق غير مباشر، عند سؤاله عن «أطول الناس سفرا؟ قال: من سافر في طلب صديق»[٣٣]. ولا أظن الأمر كذلك. فالأصدقاء قلة، أو قل ندرة، نعم، والأعداء كثر، نعم أيضا، ولكنهم يحيطون بالمرء في كل زمان ومكان.

وإذا سأل الإسكندر ديوجانس: «بم يعرف الرجل أصدقاءه؟ قال بالشدائد، لأن كل أحد في الرخاء صديق»[٣٤]، وإخال التعقيب الذي جاء بعد «الشدائد» لأبي حيان، وهو يحمل بين طياته النفي لوجود الأصدقاء، أو قل: تأكيد ندرتهم ـ إن أحسنا الظن به.

ويقرر انكاجورس أن الصديق لايمكن أن يكون على الصورة التي يرتجيها منه: وفاء، وصدقا، وإخلاصا، وودا، وتضحية... بسؤال إنكاري يطرحه: «كيف تريد من صديقك خلقا واحدا، وهو ذو طبائع أربع؟»[٣٥].

والمفهوم الإيجابي الوحيد الذي أورده أبو حيان عند الفلاسفة اليونانيين في معنى الصديق وند به عن اليأس من وجوده، هو ما جاء به ثيفانوس، الذي عرف صديقه بقوله: «إذا سرت إليه في حاجة، وجدته أشد مسارعة إلى قضائها مني إلى طلبها منه»[٣٦]، أقول: هذا المفهوم الإيجابي الوحيد، وإن كان يحمل بين طياته معنى المثال، لكنه ـ على كل حال ـ شمعة نستضيء بها في الظلام الدامس الذي وضعنا فيه أبو حيان.

ولم يكن حال صاحبنا مع العرب الأعراب أحسن منه مع غيرهم من اليونانيين. فهذا أعرابي ينكر وجود الصديق، ويصل به الأمر إلى أن يعد الأصدقاء أعداء حين يسأل:

«كيف أنسك بالصديق؟ قال: وأين الصديق، بل أين التشبه به؟ والله ما يوقد نار الضغائن والذحول [الحقد] في الحي، إلا الذين يدّعون الصداقة، وينتحلون النصيحة، وهم أعداء في مسوك الأصدقاء»[٣٧].

فأية صورة قاتمة أوردها أبو حيان على لسان هذا الأعرابي ـ إن كان له وجود، ولم يكن هذا لسانه، نحله الأعرابي ـ وهل تراث العرب الأعراب خلا من كل قيم ومثل، وهم أهل القيم والمثل، مثلما هم أهل الكفر والنفاق!! نعم، إن الأعراب كذلك، ولهذا فلم يحرمنا أبو حيان من الصورة المقابلة لهذا الذي جاء به؟ وإذا بنا نجد الصديق عند أعرابي

آخر، فكان «مثل الروح لصاحبه، يحييه بالتنفس، ويمتعه بالحياة، ويريه من الدنيا نضارتها، ويوصل إليه نعيمها ولذتها»[٣٨]. ولكن هيهات!! وهل يقبل أبو حيان بهذا؟ بالطبع لا! لأنه كلما تيسر له من يأتيه بالوصف الدقيق والمعنى الشامل لمفهوم الصديق، نراه يحرص على أن يفسد الجو النفسى المريح الذى يدخل فيه، بإنكار وجود المنعوت، وإن كان قد طاب له النعت. انظره فى تعليقه على رد ابن برد الأبهرى الذى سأله أبو حيان:

«من الصديق؟ قال: من سلم سره لك، وزين ظاهره بك، وبذل ذات يده عند حاجتك، وعف عن ذات يدك عند حاجته.. قلت أما الوصف فحسن، وأما الموصوف فعزيز!»[٣٩].

ولاينقذنا من هذا الجو الخانق الذى وضعنا فيه أبو حيان، فى تعريف الصديق، إلا المتصوفة الذين هاموا فى المثل العليا، وتمسكوا بها، ممنين النفس أن تكون فى عالم المعنى، بعد أن يئسوا منها فى عالم الحس.

فالصديق عند العبادانى:

«من شهد طرفه لك عن ضميره بالوفاء والود. فإن العين أنطق من اللسان، وأوقد من النيران»[٤٠].

وهو عند صوفى آخر:

«من لم يجدك سواه، ولم يفقدك من هواه»[٤١]

ومع أن حديث المتصوفة داخل فى الاستغراق فى الحلم، والملكوت الخاص بالمثل السامية، والقيم العالية، وهو يمثل لونا من ألوان الهرب من الواقع، بعد اليأس والعجز عن التعامل معه، وإيجاد الحد الأدنى من إمكان التعايش والانسجام مع من فيه... أقول: مع ذلك، فإن أبا حيان، لم يترك الأمر يسير عند المتصوفة على رسله، وإذا به يجئ بصوفى آخر، لينقض ما بناه أقرانه من المتصوفة فى مفهوم الصديق. قال:

«قلت لأبى المتيم الصوفى الرقى: كيف حالك مع فلان؟ قال: نتداوى بالرياء إلى أن يفرج الله. قلت: هلا تخالصتما عن الرياء والنفاق؟ فقال: والله إن خوفى من أن يصير الرياء والنفاق مكاشفة، والمكاشفة مفارقة، أشد من خوفى من الرياء نفسه»!![٤٢].

ولايخطئ من يلحظ أن الغلبة والتغلب لمفهوم الصداقة والصديق التى انبثت فى تراث أبى حيان كانت بعيدة عن المعنى السامى الذى تطلعت إليه الإنسانية فى مسيرتها الطويلة، وهذا ينم على شخصية صاحبنا، وخصوصيتها التى تفرد بها، أو يكاد. ولعل الأمر يزداد وضوحا، إذا عرضنا موقفه المباشر من الصداقة والصديق، وهو ما سنعالجه فى الفقرة التالية.

ـ ٤ ـ

تحددت رؤية أبى حيان للصداقة والصديق بشكل قاطع فى كتابيه (المقابسات) و(رسالة الصداقة والصديق). فهما عنده مرة «ينبغى أن نثق بأنه لاصديق، ولا من يتشبه بالصديق»[٤٣]. وأخرى «إذا أردت الحق، علمت أن الصداقة، والألفة، والأخوة، والرعاية، والمحافظة، قد نبذت نبذا، ورفضت رفضا، ووطئت بالأقدام، ولويت دونها الشفاه، وصرفت عنها الرغبات»[٤٤]. هذه هى رؤيته واضحة محددة، لا لبس فيها ولاغموض، ولامجال للتفسير، أو التأويل. وكانت آثار الرجل تسير فى هذا الاتجاه، وتدعو إليه، وتستهجن الحياد عنه، أو الخروج عليه. وهو يدرك أن دعوته فيها جنوح، وموقفه مستغرب، لكنه أصر عليه، والتمس له الوسائل، واهتبل الفرص التى تسعفه وتخفف من حيرته تجاه الناس وغلوائه فى نظرهم. ولهذا لحظناه يفتتح رسالة (الصداقة والصديق) بقول لأبى بكر الخوارزمى ـ الذى ينعته بالشاعر البليغ، وهو نعت له دلالته ـ ينطق بحاله، ويعبر عما بداخله، وهو يصف الناس، وما آلوا إليه فى باب القيم والمثل، والعلم، والمعرفة فى دعائه:

«اللهم نفّق سوق الوفاء فقد كسدت، وأصلح قلوب الناس فقد فسدت، ولاتمتنى حتى يبور الجهل كما بار العقل، ويموت النقص كما مات العلم»[٤٥].

إنها روح أبى حيان، نطق بها أبو بكر الخوارزمى، فتمسك بها، وافتتح بها رسالته، ولم يتركه على رسله، دون تذييل منه ، فكان تعليقه:

«وأقول: اللهم اسمع واستجب، فقد برح الخفاء، وغلب الجفاء، وطال الانتظار، ووقع اليأس، ومرض الأمل، وأشفى الرجاء. والفرج معدوم، وأظن أن الداء فى هذا الباب قديم، والبلوى فيه مشهورة، والعجيج منه معتاد»(٤٦).

ولايخفى على القارئ أن الصورة التى رسمها أبو حيان أشد قتامة ويأسا من تلك التى اتكأ عليها عند أبى بكر. وما مرد ذلك إلا لأن صاحبنا اتخذ قول أبى بكر نقطة ارتكاز له لتدعيم رؤيته وتأكيدها، فانساق وراء هواه، أو قل: وراء ما كان يتجرع من مرارة، من بعض الناس، فعمم حكمه على جميع الناس، فقال:

«فأما الذى قال فى أصدقائه وجلسائه الخير، وأثنى عليهم الجميل، ووصف جده بهم، ودل على محبته لهم فغريب!»(٤٧).

وإذا كان مثل هذا غريبا نادرا، أو غريبا مستهجنا عند أبى حيان، فإن ما يقابله من العقوق، وعدم الوفاء، والضجر، والضيق، والخيانة، هو الأغلب الأعم:

«والذين ضجوا من إخوانهم الذين وثقوا بهم فخانوهم، وبكوا بالدموع الغزيرة على ما فاتهم منهم، وساءت ظنونهم بغيرهم، فكثير، لايحصيهم إلا الله تعالى»(٤٨).

ولايكتفى أبو حيان بتقرير رؤيته، وتحديد موقفه بما يقوله هو، بل نراه يكثر من الأقوال التى تنسجم مع ما ذهب إليه، وتؤكده، كما أنها تخفف عما فى نفسه من برحاء الغيظ والحرقة ـ على حد تعبيره ـ فجاء بآراء من سبقوه، أو عاصروه، من الفلاسفة والحكماء:

«قال الثورى لرجل قال له: أوصنى، قال: أنكر من تعرفه. قال زدنى. قال: لامزيد»(٤٩).

وكان المسجدى يقول كثيرا: الصداقة مرفوضة، والحفاظ معدوم، والوفاء اسم لا حقيقة له»(٥٠). ويمكن أن تكون هذه الأقوال وجهات نظر تنسب إلى قائليها، وتكون ممثلة لهم، لكنها سرعان ما تصبح مطابقة لما يراه أبو حيان، وتكون ممثلة له، حين يعلق عليها بقوله:

«استرسال الكلام فى هذا النمط شفاء للصدر، وتخفيف من البرحاء، وانجياب للحرقة، واطراد للغيظ وبرد للغليل، وتعليل للنفس»(٥١).

ـ ٥ ـ

ويبدو أن أبا حيان أدرك أنه أسرف فى موقفه من الصداقة والصديق، لذا رأيناه يبحث عن تبرير له، وتدليل عليه. وما كان له إلا أن يفزع ثانية إلى كبار الفلاسفة والمفكرين يستأنس بآرائهم، ويستشهد بأقوالهم المبررة، المدعمة بالحجة والمنطق، البعيدة عن العاطفة والانفعال. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن العقل هو الحكم، والتجريد هو الأساس فى الحكم. وهكذا كان أبو حيان يتعامل مع الصداقة والصديق. والأمر منسحب على الفلاسفة من قبل، إذ كان العقل رائدهم، والعاطفة فى منأى عن تفكيرهم وسلوكهم، والصداقة أقرب إلى العاطفة منها للعقل فى تفكير الإنسان.

فزع أبو حيان إلى الفلاسفة يستفتيهم فى أصدقائهم، وما هو حالهم معهم، وإذا بهم أساتذة لأبى حيان فى حاله مع أصدقائه. فعند أفلاطون: «صديق كل امرئ عقله»(٥٢). وعند سقراط:

«مما يدل على عقل صديقك، ونصيحته لك، أنه يدلك على عيوبك، وينفيها عنك، ويعظك بالحسنى، ويتعظ بها منك، ويزجرك عن السيئة، وينزجر عنها لك» (٥٣).

وهو عند ديوجانس:

«صديقى هو العقل، وهو صديقكم أيضا... فأما الصديق الذى هو إنسان مثلك، فقلما تجده. فإن وجدته لم يف لك بما يفى به العقل... فاكبحوا أعنتكم عن الصديق الذى يكون من لحم ودم، فإنه يغضب فيفرط، ويرضى فيسرف، ويحسن فيعدد، ويسئ فيحتج، ويشكك فيضل»(٥٤).

أرأيت نظرة هؤلاء الفلاسفة للصديق؟ إنها نظرة المفكر، الذى رائده العقل، فلم يخرجوا عنه. ولما كان الصديق، فى مفهومه اللغوى والاصطلاحى، يعنى الحب، والألفة، والإخلاص، والصدق، لحظناهم يتمسكون بالمفهوم، وينسبونه إلى ما يرون أنه أشد إخلاصا وصدقا لهم، فكان العقل وليس الإنسان. وكان أبو حيان موفقاً أيما توفيق فيما استشهد به، ودلل عليه، ولكن يبقى السؤال الحائر المحير فى آن، وهو: هل كان أبو حيان يقوده العقل، والعقل فحسب، وهو ينظر إلى الصديق ويتحدث عنه، أم كان بجانب ذلك ردة فعل تجاه من لم يجد عندهم ما يريد ـ بحق ودون حق؟ إننى أميل إلى القول: إن الهوى والمزاج هما المحركان لأبى حيان وليس العقل، وإن كان قد التقى معه فى بعض الأحيان.

ومثلما لم يعوزه الدليل عند فلاسفة اليونان، تحقق له الأمر عند العرب والمسلمين فهذا ثابت البنانى يقول:

«جالست الناس خمسين سنة، فما جالست أحدا إلا وهو يحب أن تنقاد الناس لهواه، وإن الرجل ليخطىء، فيجب أن تخطىء الناس كلهم»[٥٥]. «وقيل لعبد الله بن عروة، وكان خطيبا: تركت المدينة، ولو رجعت إليها لقيت الناس. فقال: وأين الناس؟ إنما الناس رجلان: شامت بنكبة، أو حاسد لنعمة»[٥٦]. «وكتب أحمد بن إسماعيل بن هارون ـ الكاتب ـ إلى ميمون بن هارون: أعلمنى رسولى أنك سألته عمن آنس به من ناحيتى؟ ومن فى الناس يؤانسنى أو يجالس؟ نحن إلى الأنس منهم أحوج منا إلى الأنس بهم»[٥٧].

إنها صورة قاتمة قاسية تجاه الناس، بله الصديق. لكنها لقيت هوى وراحة عند أبى حيان، دعمت موقفه، ودفعته دفعا للسير فى اتجاهه السلبى من الصداقة والصديق.

ـ ٦ ـ

غلب على أبى حيان الغلواء والشطط فى أحكامه ومواقفه من تلك القيمة الإنسانية الخالدة، التى تمسك بها بنو البشر على مر العصور، وكان التشبث بها، والبحث عنها، بلسما فيه شفاء للنفس مغاير لشفاء أبى حيان. وإذا كنا ننكر هذا على الرجل، فعلينا ألا نغض الطرف عن النار التى اكتوى بها، والمعاناة التى لاقاها، من العامة والخاصة. وإذا كان يلتمس العذر للعامة لجهلها، فكيف يكون ذلك للخاصة، وهم يزعمون أنهم يوجهون الناس، ويقودونهم، ويرسمون لهم خطط المستقبل ـ فكرا وسلوكا؟! ألم يخبرنا أبو حيان أنه كتب رسالته وهو يردد:

«ومن العجب والبديع أنا كتبنا هذه الحروف، على ما فى النفس من الحرق، والأسف، والحسرة، والغيظ، والكمد... فقدت كل مؤنس، وصاحب، ومرفق، ومشفق. والله! لربما صليت فى الجامع فلا أرى إلى جانبى من يصلى معى! فإن اتفق فبقال، أو عصار، أو نداف، أو قصاب. ومن إذا وقف إلى جانبى بصننه، وأسكرنى بنتنه. فقد أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنسا بالوحشة، قانعا بالوحدة، معتادا للصمت، مجتنفا [مائلا] على الحيرة، محتملا الأذى، يائسا من جميع من ترى»[٥٨].

وماذا ننتظر من رجل هذه حاله، وهذا شعوره تجاه المجتمع وسلوكه وقيمه آنذاك؟

عانى أبو حيان من هذا الذى ذكر، وكان رد فعله عنيفا، وأفرغ غيظه فيما قال. وهو جهد المقل، ورد العاجز عن سواه. أما إذا هدأت نفسه، ولان جانبه، وتروى فى حكمه ـ وما أقل ما يكون كذلك ـ فإن ديدنه مخالف لما قرر، وهو على قلته، له دلالة ومعنى، وفيه إنقاذ لهذه النفس المتوقدة ذكاء وفطنة. انظره فى هذا الخبر الذى يورده فى (الصداقة والصديق):

«قال القربانى محمد بن يوسف، قلت للثورى: إنى أريد الشام، فأوصنى قال: إن قدرت أن تنكر كل من تعرف، فافعل. وإن استطعت أن تستفيد مائة أخ، حتى إذا خلصوا لك، تسقط منهم تسعة وتسعين، وتكون فى الواحد شاكا، فافعل!!».

ويعلق أبو حيان على ما جاء به الثورى قائلا:

«قد شدد هذا الشيخ كما ترى. ولست أرى هذا المذهب محيطا بالحق، ولا معلقا بالصواب، ولا داخلا فى الإنصاف. فإن الإنسان لايمكنه أن يعيش وحده، ولايستوى له أن يأوى إلى المقابر، ولابد له من أسباب يحيا بها، وبأعمالها يعيش، فبالضرورة ما يلزمه أن يعاشر الناس، ثم بالضرورة ما يصير له بهذه المعايشة: بعضهم صديقا، وبعضهم عدوا، وبعضهم منافقا، وبعضهم نافعا، وبعضهم ضارا، ثم بالضرورة يجب عليه أن يقابل كل واحد منهم بما يكون له»(٥٩).

وشتان بين التعليقين لأبى حيان، على قولين للثورى الذى كان منسجما فيهما مع نفسه، أما أبو حيان فخالف سنته، وخرج عن منهجه. ألم يمر بنا قول للثورى(٦٠) وقد أنكر فيه الصداقة ورفضها، وكان فى هذا شفاء لصدر أبى حيان؟!

ولعل ما يشى بعود الرجل إلى رشده، وانصرافه عن غيه ـ فى بعض الأحيان ـ إتيانه بشواهد أخرى تدل على أنه إذا ما تروى فى الحكم، فهو الأديب المفكر، الفيلسوف، الذى يغلب العقل على العاطفة والانفعال فى نهاية المطاف. ولكن الاحتراز والحذر يظلان يخيمان على تفكير الرجل، خاصة إذا اتصل الأمر بالصداقة والصديق. ولعل تجربته الذاتية هى التى دفعته دفعا إلى اتخاذ هذا الموقف الذى لانملك إلا أن نلتمس له العذر فيه، ونشفق عليه منه، انظره يقول:

«أنشدنى عبيد الله بن عبدالله لنفسه:

وحدة الإنسان خير
من جليس السوء عنده

وجليس الصدق خير
من جلوس المرء وحده

وهذا لعمرى كما قال، لكن كيف لنا بجليس الصدق؟... ونحن لم نخالف، فى ما عممنا به الذم فى باب الإخاء والأنس، قول النابغة:

ولست بمستبق أخا لاتلمه
على شعث أى الرجال المهذب

وقول الآخر:

هم الناس والدنيا ولم يزل القذى
يلم بعين أو يكدر مشربا

ومن قلة الإنصاف أن تطلب
الأخ المهذب فى الدنيا ولست مهذبا

وقال الآخر:

وكنت إذا الصديق نبا بأمرى
وأشرقنى على حنق بريقى

غفرت ذنوبه وكظمت غيظى
مخافة أن أعيش بلا صديق

هؤلاء إنما أوجبوا الإغضاء، والاحتمال، والصبر، والكظم، مع سلامة الإخاء، وإنما وقفوا بالصفح والعفو على ما لايخلو الإنسان يأنس به من مثله. ألا ترى النابغة يقول: أى الرجال المهذب؟ والآخر يقول: مخافة أن أعيش بلا صديق. والآخر يقول: ومن قلة الإنصاف أن تطلب الأخ المهذب فى الدنيا ولست مهذبا. نقول كما قالوا، ونغفر كما غفروا، ولو وجدنا من يسلم لنا جملة إخائه. وإنما نشكو فقد عمود الإخاء الذى حصوله يغفر ما دونه، وحيث بلغنا من هذه الشكوى، وهذا الذم، فلسنا نجحد النعمة فى بقية جميلة فى هذا الزمان من أحرار الإخوان ـ قد قدمك الله فيهم فضلا وبرا وهمة علية، وأخلاقا رضية ـ ومع ذلك، فإن على العاقل فى شريطة الإخاء إذا وجد موضع الدين والوفاء أن يقتصد فى المؤاخاة، ويقتصر من العدة على من تفى طاقته بما يجب لهم. فإن حقوقهم إذا زادت على وسعه، لحقته الإضاعة لبعضها، وجنت الإضاعة عليه العداوة ممن أضاع حقه، ولذلك قيل: كثرة الأعداء، من كثرة الأصدقاء»(٦١).

ولانملك فى نهاية المطاف، إلا أن نأخذ بهذا الذى قرره: حذرا، وحيطة، وانتقاء.

الهوامش:

(١) انظر فى هذا الدراسات المستقلة التى كتبها عن أبى حيان التوحيدى كل من: عبدالرزاق محيى الدين، وإحسان عباس، وإبراهيم الكيلانى، وأحمد الحوفى، وزكريا إبراهيم، ومحمود إبراهيم، وعبدالأمير الأعسم، وعلى دب.
(٢) معجم الأدباء، ٥: ١٩٢٦.
(٣) الإشارات الإلهية، ١٣٥.
(٤) المصدر السابق، ٢٢٤.
(٥) نفسه، ٢٤٧.
(٦) أخلاق الوزيرين، ٤٩.
(٧) الإشارات الإلهية، ٥٩.
(٨) المصدر السابق، ٦١.
(٩) معجم الأدباء، ٥: ١٩٣٩.
(١٠) الإمتاع والمؤانسة، ١: ٢٢٥.
(١١) الإشارات الإلهية، ١١٣ ـ ١١٧.
(١٢) الهوامل والشوامل، ٢.
(١٣) معجم الأدباء، ٥: ١٩٢٤.
(١٤) انظر فى هذا على سبيل المثال لا الحصر: عبدالرزاق محيى الدين ٤٢، ٤٧، ٢٠٥. وعبدالأمير الأعسم ٦٠ ـ ٦٨.
(١٥) حققه إبراهيم الكيلانى، وصدر عن دار الفكر بدمشق عام ١٩٦٤م.
(١٦) ص٥٥.
(١٧) ص٣٥٥.
(١٨) الصداقة والصديق، ٢.
(١٩) نفسه، ص١٢٩ ـ ١٣٠.
(٢٠) نفسه، ص٤٥.
(٢١) نفسه، ١: ١٢٨.
(٢٢) نفسه، ١: ٣٢ ـ ٣٣٠
(٢٣) نفسه، ٤٦.
(٢٤) نفسه، ٢: ٢٥٦.
(٢٥) نفسه، ٤٠.
(٢٦) نفسه، ٥٠.
(٢٧) نفسه، ٣٥٨.
(٢٨) نفسه، ٥٥ ـ ٥٧.
(٢٩) نفسه، ٣٥٥ ـ ٣٥٩.
(٣٠) المقابسات، ٣٥٦.
(٣١) الصداقة والصديق، ٣٥٧.
(٣٢) المصدر السابق، ٣٥٨.
(٣٣) نفسه، ٣٥٤.
(٣٤) نفسه، ٣٥٨.
(٣٥) نفسه، ٣٥٨، والطبائع الأربع هى: الماء، والهواء، والنار، والتراب.
(٣٦) نفسه، ٣٥٨.
(٣٧) نفسه، ٩٠.
(٣٨) نفسه، ٣٠٧.
(٣٩) نفسه، ٣٠٩ ـ ١١٠.
(٤٠) نفسه، ٢٢٩.
(٤١) نفسه، ٨٥.
(٤٢) نفسه، ٩٢.

(٤٣) نفسه، ٩.
(٤٤) نفسه، ٥٠.
(٤٥) نفسه، ٢.
(٤٦) نفسه، ٣.
(٤٧) نفسه، ١٣.
(٤٨) نفسه، ١١٢.
(٤٩) نفسه، ١١٩.
(٥٠) نفسه، ١٢.
(٥١) نفسه، ١٢.
(٥٢) نفسه، ٢٢٥.
(٥٣) نفسه، ٢٣٨.
(٥٤) نفسه، ١٤٨ ـ ١٤٩.
(٥٥) نفسه، ٢٥٠.
(٥٦) نفسه، ٣٩٣.
(٥٧) نفسه، ٣٩٦.
(٥٨) نفسه، ٧.
(٥٩) نفسه، ١١٩.
(٦٠) انظر: ١٥.
(٦١) نفسه، ٣٩٧.

المصادر والمراجع:

١ ـ علي دب، **الأديب والمفكر أبو حيان التوحيدي**. الدار العربية للكتاب. ليبيا ـ تونس. الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.
٢ ـ أبو حيان التوحيدي، **الإشارات الإلهية**. حققه عبدالرحمن بدوي. وكالة المطبوعات. الكويت، ١٩٨١م.
٣ ـ أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**. نشره أحمد أمين وأحمد الزين. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة، ١٩٣٩م.
٤ ـ أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**. حققه إبراهيم الكيلاني. مكتبة أطلس، دمشق، ١٩٦٤م.
٥ ـ إبراهيم الكيلاني، **أبو حيان التوحيدي**. دار المعارف بمصر، ١٩٥٧م.
٦ ـ إحسان عباس، **أبو حيان التوحيدي**. دار بيروت للطباعة والنشر. بيروت، ١٩٥٦م.
٧ ـ أحمد محمد الحوفي، **أبو حيان التوحيدي**. نهضة مصر. القاهرة، ١٩٥٧م.
٨ ـ زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدي ـ أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء**. الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، د. ت.
٩ ـ عبدالرزاق محيي الدين، **أبو حيان التوحيدي: سيرته ـ آثاره**. مكتبة الخانجي. القاهرة، ١٩٤٩م.
١٠ ـ محمود إبراهيم، **أبو حيان التوحيدي في قضايا الإنسان واللغة والعلوم**. الدار المتحدة للنشر. بيروت، ١٩٧٤م.
١١ ـ عبدالأمير الأعسم، **أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات**. دار الأندلس. بيروت ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
١٢ ـ أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**. حققها إبراهيم الكيلاني، دار الفكر. دمشق، ١٩٦٤.
١٣ ـ أبو حيان التوحيدي، **مثالب الوزيرين**. حققه إبراهيم الكيلاني، دار الفكر. دمشق، ١٩٦١م.
١٤ ـ ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، حققه إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي. بيروت، ١٩٩٣
١٥ ـ أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**. حققه محمد توفيق حسين، دار الآداب. بيروت. الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.
١٦ ـ أبوحيان التوحيدي، **الهوامل والشوامل**. نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة، ١٩٥١م.